

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

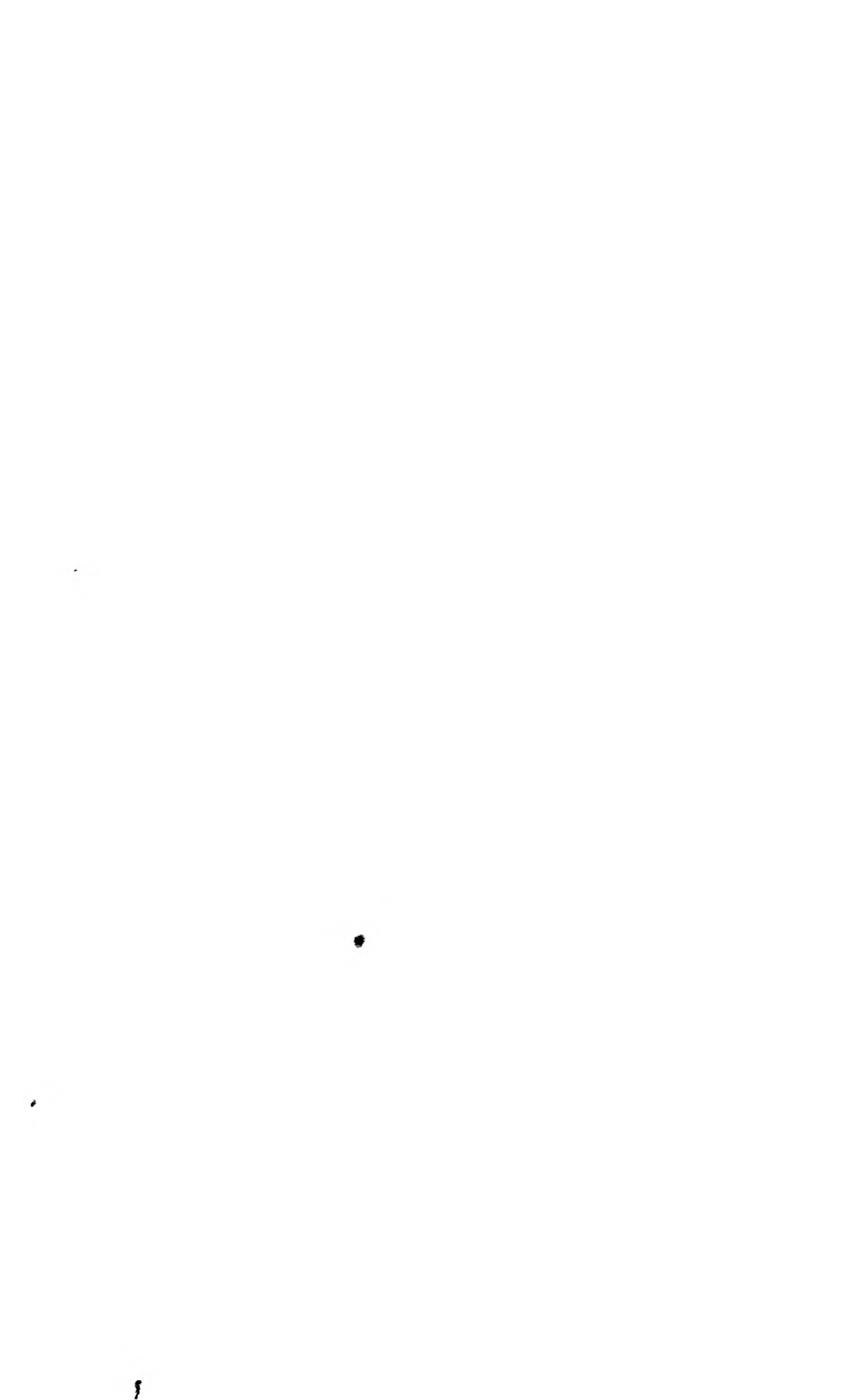
**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY**

---

CALL No. 891.05/Z.D.M.G.  
25838

D.G A. 79.











# Zeitschrift

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Arnold,  
Dr. Gosche,

in Leipzig Dr. Fleischer,  
Dr. Krehl.

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Ludolf Krehl.



891.05  
Z.B.M.G.

Ein und zwanzigster Band.

Mit neun lithogr. Tafeln.

A490.

---

Leipzig 1867

in Commission bei F. A. Brockhaus.

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.**

**Acc. No.** .....

**Date** .....

**Call No.** .....

1000

# **I n h a l t**

des zwanzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgen-  
landischen Gesellschaft.

---

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der Deutschen morgenlandischen Ge- sellschaft . . . . .	I. XIII, XVII
Protokollarischer Bericht über die in Halle am 25. Sept. 1866 abgehal- tene Generalversammlung . . . . .	III
Verzeichniß der in die Bibliothek eingeg. Schriften u. s. w. VII	XIV, XVIII
Verzeichniß der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenlandi- schen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung . . . . .	XXII
Verzeichniß der auf Kosten der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft veröffentlichten Werke . . . . .	XXXI

---

Ueber geklützte Tradition im Alterthume besonders in Indien. Von <i>R. Roth</i>	1
Die Verwandtschaftsverhältnisse des Pushtu. Von <i>E. Trumpp</i> . . .	10
Judische Grabsteine aus Aden. Von <i>M. A. Levy</i> . . . . .	156
Bemerkungen über A. Mordtmann's Erklärung der Münzen mit Pehlewi- Legenden. Von <i>B. Dorn</i> . . . . .	161

Neuere Mittheilungen über die Samaritaner. VI. Von Dr. <i>Geiger</i>	Seite 169
Beiträge zum Kenntniss der aramaischen Dialekte. I. Von <i>Th. Noldeke</i>	183
Ueber eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der Masorah. Von <i>H. Hupfeld</i>	201
Tikikiri-lo-kijakaa i ju lo Bori. Thiermärchen im Lunde der Baiu-Central- Anka. Mitgetheilt von <i>J. C. Müller-Graz</i>	221
Mittheilungen über die Länder am südlichen Ufer des kasp. Meeres. Nach G. Melgunof. Von <i>J. Th. Zacher</i>	232
Nachtrag zu der Abhandlung „Scharf und sein Werk über die unthamma- Glaubenslehre“. Von <i>G. Flügel</i>	271
Bemerkungen zu „Glaubars entdeckten Geheimnissen“ u. a. Von Prof. <i>Flügel</i>	274
Notiz zu den „Bemerkungen“ Bd. XX, 446. Von KR. <i>Hölz</i>	277
Zur topograph. des alten Jerusalem. I. Von KR. <i>Hölz</i>	277
Nachträgliche Bemerkungen zu Bd. XX dieser Zeitschr. Von Rabb. Dr. <i>Geiger</i>	279
Sibawdi's arabische Grammatik. Von Prof. <i>Flügel</i>	282
Aus Briefen von <i>Stadel, Levy, Harlow</i> und <i>Noldeke</i>	283
Die Lehrsätze der Vaishika-Philosophie von Kanada. aus d. Sans- krit übersetzt und erläutert von Dr. <i>L. Röer</i>	309
Beiträge zur aramaischen Sprachkunde. Erans und zur Kunde der alten Pehlew-Schrift. Von Prof. Dr. <i>M. A. Levy</i>	421
Eine aramaische Inschrift auf einem babylonisch-assyrischen Gewichte. Von Rabb. Dr. <i>Geiger</i>	466
Alphabetische und akrostichontische Lieder bei Ephrem. Von Rabb. Dr. <i>Geiger</i>	469
Die Inschrift von Umm el Awamid I. Von Dr. <i>A. Merc</i>	477

	Seite
Arabisches Benennung und Worte innerhalb der syrischen Literatur. Von	
Robt. De <i>Casper</i> . . . . .	487
Nachtrag zu der Abhandlung über noch entdeckte kufische Bleisiegel. Von	
Dr. <i>Spiegel</i> . . . . .	492
Messien, zur Topographie des alten Jerusalem. II. Von	
Dr. <i>Hörig</i> . . . . .	495
Ein japanische Zeitung. Von <i>GR. von der Gabelentz</i> . . . . .	498
Ueber Nachschauers Papyrusentwurf. Von <i>Will. von Bressl.</i> . . . .	505
Was hat der jüdische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?	
Von Dr. <i>M. Kohut</i> . . . . .	552
Ueber Kalmuk, Kalmuk, Therian u. s. w. Von Dr. <i>M. Grönbloom</i> . . . .	592
Bericht über zwei kufische Münzstücke. Von <i>Jos. Karabawel.</i> Nebst	
Nachschrift von Geh. Rath Dr. <i>G. Steudel</i> . . . . .	618
Ein Kufisch in Uigurischer Schrift und Sprache. Mitgetheilt von <i>H.</i>	
<i>Volckel</i> . . . . .	638
Ägyptische Texte aus der Zeit d. Pharao Menephtah. Von	
Dr. <i>Lauth</i> . . . . .	652
فلس = Follis. Von Dr. <i>O. Blau</i> . . . . .	672
Ueber eine vollständige Ausgabe der Gedichte des Abū Nuwās. Von	
<i>A. von Krenner</i> . . . . .	674
Aus einem Brief des Herrn Consul Dr. <i>O. Blau</i> an Prof. <i>Herscher</i> . . . .	680
Bibliographische Anzeigen. <i>Le gér.</i> Notice sur les fragments	
d'un Papyrus. <i>Leben-saradim</i> etc. — <i>Fo n, G.</i> Das	
Hinn von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria. — <i>Tho</i>	
<i>Ma' l's</i> <i>Lingyat-matral</i> . Revid. Textausgabe. Von <i>H. Volck.</i> —	
<i>Wied. G.</i> Geschichte der islamitischen Völker. — <i>Jahj, B.</i>	



## Protokollarischer Bericht über die in Halle am 25. September 1866 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Halle, 25. Sept. 1866.

Auf die (vgl. Ztschr. d. DMG, XX, S. XXVII) Seitens des geschäftsleitenden Vorstandes ergangene Einladung versammelten sich heute in der Wohnung des Herrn Prof. Dr. Gosche zu Abhaltung der vorgeschriebenen Generalversammlung die unterzeichneten Mitglieder der D. M. Gesellschaft.

Zunächst wurde der Abschluss der Rechnung der Gesellschaft vom J. 1865 vorgelegt und beschlossen, dass die Begutachtung der Monitor nachträglich angestellt und durch die Prof. Gosche und Arnold erledigt werden solle, indem zugleich die Leipziger Vorstandsmitglieder ermächtigt wurden, dem Cassenführer Décharge zu erteilen.

Der Bericht des Secretariats wurde vorbehalten. Den nächsten Gegenstand der Verhandlung bildete die Erörterung der Frage über den von der Gesellschaft zu zahlenden Beitrag zur Bopp-Stiftung. Die Heidelberger Generalversammlung hatte (vgl. Zeitschrift Bd. XX, S. XIII) die Bestimmung darüber der dies-jährigen Versammlung zu Halle überlassen. In Betracht der geringen Zahl der Anwesenden und des niedrigen Standes der Casse beschloss man, die endgültige Entscheidung vor der Hand noch auszusetzen und der nächsten Generalversammlung anheimzugeben. —

Es erfolgte sodann die Erstattung des Redactionsberichts durch Prof. Krehl und des Bibliotheksberichts durch Prof. Gosche. —

Ein neuer Abdruck der Statuten mit Hinzufügung der von den verschiedenen Generalversammlungen für nöthig erachteten Zusatzbestimmungen wurde beschlossen.

Die rückständigen wissenschaftlichen Jahresberichte sollen den Mitgliedern der Gesellschaft nach einer ausdrücklichen Erklärung des Hrn. Prof. Gosche in der Weise nachgeliefert werden, dass die erste Hälfte von 1859 bis 1861 mit dem ersten Hefte der Zeitschrift für d. J. 1867 versendet und die zweite Hälfte mit Einschluss des Jahres 1866 bis zur nächsten Generalversammlung beendigt wird. Den Jahresbericht für 1867 übernimmt Hr. Prof. Gosche ebenfalls der nächsten Generalversammlung vorzulegen.

Da die Zahl der Anwesenden eine so kleine ist, beschliessen dieselben, für dies Mal von einer Neuwahl der Vorstandsmitglieder abzusehen und die Vor-



standsmitglieder versprechen die ihnen übertragenen Aemter bis zur nächsten Generalversammlung fortzuführen.

Prof. Dr. Arnold aus Halle.

„ Dr. Fleischer aus Leipzig.

„ Dr. G. Gosche aus Halle.

Georg Hoffmann, stud. lingg. orr. aus Berlin.

Prof. Dr. Krehl aus Leipzig.

Dr. F. Mühlau aus Leipzig.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft für 1867 beigetreten:

- 676. Herr Alexander Gankine, Secretär des K. Russ. Consulats in Rustschuk.
- 677. „ Dr. S. Nascher, Rabbiner und Prediger in Berlin.
- 678. „ Dr. E. Scherdlin, Gymnasial- und Seminarlehrer in Kehl (a. Rhein).
- 679. „ Jacob Lickel, Cand. zu Uthweiler im Unter-Elsass.
- 680. „ John Riley Robinson, South Terrace, Dewsbury.
- 681. „ Emile Senart, aus Reims in Frankreich, d. Z. Stud. orr. in Göttingen.
- 682. „ C. Andreas, aus Hamburg, d. Z. Stud. orr. in Leipzig.
- 683. „ Wassili Grigoriew, Kais. Russ. wirkl. Staatsrath u. Prof. der Gesch. d. Orients an d. Univ. zu St. Petersburg, Exc.
- 684. „ Rev. William Wickes, Principal of Huron College in London, Canada West.
- 685. „ Georg Fr. Franz Praetorius, aus Berlin, d. Z. stud. orr. in Leipzig.
- 686. „ Dr. Georg Müsinger, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Salzburg.
- 687. „ Dr. Joseph Zingerle, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Trient.
- 688. „ Adolph Wilh. Koch, aus Heilbronn, Cand. d. Theol. d. Z. in Leipzig.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

- Hr. Archivrath u. Bibliothekar Dr. J. H. Möller, gest. 12. März in Gotha.
- „ Kirchenrath, Domherr u. Prof. Dr. Fr. Tuch, gest. 12. April in Leipzig.

Veränderungen des Wohnorts u. s. w.

- Hr. Dr. F. R. Th. Boelcke, Lehrer an der Ritterakademie in Liegnitz.
- „ Dr. H. Brugsch, jetzt in Berlin.
- „ Capt. Duncan Cameron, jetzt Gefangener des Königs Theodor in Abyssinien.
- „ H. Derenbourg in Paris, attaché au catalogue des manuscrits orientaux de la bibliothèque Impériale et professeur de Syriaque et d'Arabe au Séminaire israélite de Paris.
- „ Dr. C. H. Ethé, jetzt in Hamburg.

- Hr. Dr. Chr. Th. Ficker, Pfarrer in Schönefeld bei Elster (Sachsen).  
„ Graf Ad. de Gobineau, Kais. franz. Gesandter am K. griech. Hofe zu Athen.  
„ Prof. Dr. M. Haug, jetzt in Rottweil.  
„ Al. Koudriavtzev, Kais. Russ. Consul in Tulcia.  
„ Dr. O. Loth, jetzt in Meissen.  
„ Aug. Müller, jetzt Stud. oorr. in Leipzig.  
„ Lic. Otto Strauss, Superintendentur-Verweser u. Pfarrer an d. Sophienkirche in Berlin.  
„ Dr. H. Thorbecke, jetzt in Mannheim.  
„ Dr. E. Vilmar, Prof. d. Theol. an d. Univ. in Greifswald.  
„ Dr. C. A. Wünsche, ordentlicher Lehrer an der Realschule in Leipzig.

300  $\mathcal{R}$  Unterstützung seitens der Kgl. Preuss. Regierung und 300  $\mathcal{R}$  Unterstützung für d. Jahr 1866 seitens der Kgl. Sächsischen Regierung sind an die Kasse der Gesellschaft gezahlt worden.

---

# 

aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Casse der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft auf das Jahr 1865.

### Einnahme.

2276	13	9	5.	Kassenvorstand vom Jahre 1864.
307	20	—	—	auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für frühere Jahre.
1080	25	4	—	Jahresbeiträge derselben für 1865.
160	—	—	—	Beiträge zweier im Laufe des J. 1865 eingetretener Mitglieder auf Lebenszeit.
25	—	—	—	Geschenk von J. Mürr, Esq. in Edinburgh.
88	—	—	—	Zinsen von hypothek. ausgeliehenem Geldern.
—	—	—	—	für frühere Jahrgänge der Zeitschrift und für Abhandlungen.
25	28	5	—	zurückersetzte Ausgaben.
1378	24	5	—	Unterstützungen, als:
	300	—	—	von der Kön. Sachs. Regierung.
	114	8	5	(200 fl. rh.) von der Kön. Württemberg. Regierung.
	300	—	—	von der Kön. Preuss. Regierung.
	664	16	—	(1050 fl. öst. W.) für 1864 u. 1865 von der K. K. Oesterreich. Regierung.
1540	12	5	—	820 % 16 % 3 5. durch die von d. Brockhaus'schen Bihl. lt. Rechnung gedeckten Ausgaben.
				719 „ 25 „ 2 „ Baarzahlung v. letzterem.
6883	4	8	5.	Summa. Hiervon
3001	16	9	—	Summa der Ausgaben, verbleiben
3881	17	9	5.	Bestand.

F. v. K. A. Weber,  
als Monent

### Ausgaben.

1226	12	5	—	für Druck der Zeitschrift und Abhandlungen, ingeleiten für Lithographien, n. s. w
110	—	—	—	Unterstützung orientalischer Druckwerke.
632	4	8	—	Honorare für die Zeitschr. und Abhandlungen.
489	—	5	—	dergl. für den Redacteur, Sekretär, Bibliothekar, Bibliotheks-Bvollrichtigten und Rechnungsmonenten, sowie Provision der Buchh.
				F. A. Brockhaus auf d. Absatz u. für Versondung d. Zeitschr. u. Abhandlungen.
50	—	—	—	dergl. für Kassenschrift.
50	—	—	—	Reisekosten zur Generalversammlung.
—	—	—	—	zur Completion der Bibliothek.
81	6	—	—	für Buchbinderarbeit.
33	4	—	—	Porti etc.
4	15	—	—	für Druck und Ausfertigung von Diplomen.
38	5	8	—	Insgesamt.
286	28	3	—	Deckung des von der Buchhandlung F. A. Brockhaus aus Rechnung 1864 creditirten Betrags.
3001	16	9	—	Summa.

F. A. Brockhaus,  
d. Z. Cassier.

# Verzeichniss der bis zum 30. April 1867 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.<sup>1)</sup>

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. zu Bd. XX,  
S. XXXIV—XXXVII.)

## I. Fortsetzungen.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien u. Irland:

1. Zu Nr. 29. The Journal of the Roy. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. II. Part 2. London 1866. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XX. H. 4. Leipzig 1866. 8.

Von dem Herausgeber:

3. Zu Nr. 199. Kochbe Jizchak. Eine Sammlung ebräischer Aufsätze u. s. w., herausg. von M. E. Stern. 34. Heft. Wien, 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 202. Journal asiatique. 6e série. T. VII. Juin 1866. T. VIII. Juillet, Août-Sept. Oct.-Nov. Déc. 1866 T. IX. Janv. 1867. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wissensch. in Göttingen:

5. Zu Nr. 239. a. Göttingische gelehrte Anzeigen. Gött. 1866. 2 Bände. 8.  
b. Nachrichten von der Königl. Gesellsch. d. Wissensch. und der Georg-Augusts-Universität aus dem J. 1866. Göttingen 1866. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

6. Zu Nr. 294. a. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie d. Wissensch. Philos.-histor. Classe. Bd. LI. H. 1—3. 1865. Oct.-Dec. Bd. LII. H. 1 2 bis 4. Jänner—April. 1866. Wien. 8.

b. Register zu den Bänden 41 bis 50 der Sitzungsberichte der philos.-histor. Cl. d. kaiserl. Akad. d. Wiss. V. Wien 1866. 8.

7. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreich. Geschichte. 35. Bd. 1. u. 2. Hälfte. Wien 1865. 1866. 36. Bd. 1. Hälfte. Wien 1866. 8.

b. Register zu den Banden I—XXXIII des Archivs für Kunde österreich. Geschichts-Quellen und zu den Bänden I—IX (Jahrg. 1851—1859) des. eine Beilage des Archivs bildenden Notizenblattes. Wien 1866. 8.

8. Zu Nr. 295. c. Fontes rerum austriacarum. Erste Abth. Scriptores. VII. Bd. Theil 3. Wien 1866. — Zweite Abth. Diplomataria et Acta. XXIV. Bd. Wien 1865. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

9. Zu Nr. 593 u. 594. Bibliotheca Indica. No. 212—214. Calc. 1865. No. 215—217. Calc. 1866. — New Series. No. 45. Calc. 1863. No. 47. Calc. 1864. No. 86. 87. Calc. 1865. No. 88. Calc. 1866. No. 89. Calc. 1865. No. 90—93. 96—98. Calc. 1866. 8.

---

1) Die geehrten Zusender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

10. Zu Nr. 609. c. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. X. no. VI. London. 1866. Vol. XI. no. I. London. 1865. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

11. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der Königl. Akademie d. Wissensch. zu Berlin. Aus dem J. 1865. Berlin 1865. 4.
12. Zu Nr. 642. Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Juni—December 1866. Berlin 1866. 8.

Von dem Herausgeber:

13. Zu Nr. 911. Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur. Vol. I. Historiam anteislamicam continens, ad fidem codd. Berolinensium. Musci Britannici et Parisinorum ed. C. J. Tornberg. Publico sumtu. Lugd. Bat. 1867. gr. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

14. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Part I. no. 2. Part II. no. 2. Calc. 1866. Special Number. Ethnology. Calc. 1866. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

15. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Déc. 1865. Janv. — Déc. 1866. Janv. 1867. Paris. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

16. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Nieuwe Volgreeks. 3e Deel, 2e Stuk. 1860. 4e Deel, 1e. 2e Stuk. 1861. 3e. 4e Stuk. 1862. 6e Deel, 1e en 2e. 3e Stuk. 1862. 4e Stuk. 1863. 7e Deel, 3e. 4e Stuk. 1863. Amsterdam. 8. — Derde Volgreeks. 1e Deel, 3e Stuk. 's Gravenhage, 1866. 8.

Vom Herausgeber und Uebersetzer:

17. Zu Nr. 1697. Le Guide des Égarés par Moïse Ben Maimoun, dit Maïmonide, publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives par S. Munk. Tome III. Paris 1866. 8.

Von Herrn Oberrabbiner Fraukel:

18. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fraenckel'scher Stiftung“. Breslau, am Gedächtnisstage des Stifters, d. 27. Januar 1867. Voran geht: Eine Abhandlung von Dr. B. Zuckermann: Das jüdische Maasssystem und seine Beziehungen zum griechischen und römischen. Breslau 1867. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

19. Zu Nr. 1935. Ḥadīkat al-ahbār. (Beiruter Journal in arab. Sprache.) No. 425. 426 (doppelt). 428—433. 440—449. 451.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

20. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akad. d. Wiss. zu München. 1866. I. Heft 1—4. II. Heft 1—4. München 1866. 8.

Von dem Verfasser, Herrn Prof. Garcin de Tassy:

21. Zu Nr. 2386. Cours d'Hindoustani à l'École Impériale et spéciale des langues orientales vivantes près la Bibliothèque Impériale. Discours d'ouverture du 3 Décembre 1866. Paris. 8.

Von der Kaiserl. archäologischen Commission zu St. Petersburg:

22. Zu Nr. 2451. Compte-rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'année 1864. St.-Petersbourg 1865. Hoch-4. — Mit dem dazn gehörigen Atlas. Imp.-fol. St.-Petersbourg 1865.

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

23. Zu Nr. 2452. *Revue archéologique*. Nouvelle série. 4e année. XI. XII. Novembre, Décembre 1863. 5e année. I. IV—VIII. Janvier, Avril—Août. 1864. 7e année. IV. VI—XI. Avril. Juin—Nov. 1866. 8e année. I—III. Janv.—Mars. 1867. Paris. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

24. Zu Nr. 2631. *J. Th. Zenker*, Dictionnaire turc-arabe-persan. Türkisch-arabisch persisches Wörterbuch. Heft X. XI. Leipzig 1866. 1867. (je 20 Exx.) fol.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

25. Zu Nr. 2771. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, herausg. von Prof. Dr. R. Lepsius unter Mitwirkung von Dr. H. Brugsch. Oct. u. Nov. Dec. 1866. nebst Titel des vierten Jahrganges. — Januar. Februar. März u. April 1867. Leipzig. 4.

Vom Herausgeber:

26. Zu Nr. 2811. *Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen als Textbelege zur Abhandlung „über die südarabische Sage.“* Von Alf. von Kremer. Leipzig 1867. gr. 8.

Von der Redaction:

27. Zu Nr. 2821. *L'Économiste français*, Jeudi 25 Janv. 1866. No. 156 5e année. 2e série. Paris. fol.

Vom Herausgeber:

28. Zu Nr. 2856. Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache von Friedrich Böttcher, nach dem Tode des Vfs. hrsgeg. u. mit ausführl. Register versehen von Ferd. Mühlau. 1. Bd. 2. Hälfte. Leipzig 1867. Lex.-8.

Durch Subscription:

29. Zu Nr. 2859. *The Pandit. A monthly Journal, of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature*. Vol. I. No. 3—9. (Aug. 1866 — Febr. 1867.) Benares. Kl.-fol.

## II. Andere Werke.

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

2896. Beiträge zur Kenntniss der iranischen Sprachen. II. Theil. 1. u. 3. Lieferung. Masanderanische Sprache. Die Gedichtsammlung des Ewîr-i-Pasewary. In Verbindung mit Mirsa Muhammed Schafy hrsgeg. von B. Dorn. St. Peter-burg 1866. Gr.-8. (2 Exx.)
2897. Die Dinka-Sprache in Central-Afrika. Kurze Grammatik, Text u. dinkaisch-deutsch-italienisches Wörterbuch. Herausg. mit Unterstützung der kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien von Dr. J. C. Mitternützer. Brixen 1866. 8.
2898. *Todinet nádít ná ngutu tí gwea na Kristi awürö i kulya tí Bari i kiden na Afrika*. Ko Baba Hanna Kutuk-náculyeng Mitternützer. Brixen 1866. (Kurzer christlicher Unterricht geschrieben in der Sprache der Bari in Mittel-Afrika. Von J. C. Mitternützer.) Kl.-8.
2899. *Globus coelestis arabicus qui Dresdae in Regio Museo mathematico asservatur a C. H. Schier Dresdensi illustratus*. Lipsiae 1865. Kl.-4.
2900. *Supplément des Commentaires sur la Divine Comédie de Dante Alighieri*. Par Ch. H. Schier. Dresde 1865. Kl.-4.
2901. *J. Oppert*, Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les monuments depuis l'établissement définitif des Sémites en Mésopotamie (2000 ans avant J.-C.) jusqu'aux Séleucides (150 ans avant J.-C.). Versailles 1865. 8 (Extrait des Annales de philosophie chrétienne, T. IX, 1865, 5e série.)

2902. *J. Oppert*, Babylone et les Babyloniens. S. 1. e. a. (Extrait de la 3<sup>e</sup> édition de l'Encyclopédie du XIX<sup>e</sup> siècle, actuellement sous presse.) Gr.-8.
2903. Ueber ein Fragment der Bhagavati. Ein Beitrag zur Kenntniss der heiligen Sprache und Literatur der Jaina. Von *A. Weber*. Aus den Abhandlungen der Königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1865. Erster Theil, Einleitung, und erster Abschnitt: von der Sprache der Bhagavati. Mit 2 Tafeln. Berlin 1866. 4
2904. *G. Rosen*, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im J. 1826 bis zum Pariser Tractat vom J. 1856. In zwei Theilen. 1. u. 2. Theil. Leipzig 1866. 1867. Gr.-8.
2905. Die zweisprachige Inschrift von Tanis zum ersten Male herausgeg. und übersetzt von *S. L. Reinisch* und *E. R. Roesler*. Mit sieben Tafeln und einer Titelvignette Wien 1866 Gr.-8.
2906. *A. Schiefner*, Ausführlicher Bericht über Baron P. von Uslar's kasikumukische Studien. (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg, VII<sup>e</sup> Série. T. X, no. 12.) St. Petersburg 1866 Gr.-4.  
Von der Kaiserl. archäologischen Commission zu St. Petersburg:
2907. Recueil d'antiquités de la Scythie. Publié par la Commission Impériale Archéologique Livraison I<sup>re</sup>. St.-Petersbourg 1866. Gr.-4. — Mit dem dazu gehörigen Atlas. St.-Petersbourg 1866. Imp.-fol.  
Von den Verfassern und Herausgebern:
2908. *P. Schmidt*, De auctoritate et fide historica Zosimi vitam Constantini Magni enarrantis. Halis 1865 8.
2909. Ueber die an der königl. preussischen Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Makarius [von *Joh. Gildemeister*]. Leipzig 1866. 8.
2910. *Ed. Sachau*, De Aljavāliqi ejusque opere quod inseribitur العرب adjecta textus particula. Halis 1867. 8.
2911. *Paul Schroeder*, De linguae phoeniciae proprietatibus. Particula I Halis 1867. 8.
2912. *Fréd. de Rougemont*, L'âge de bronze ou les Sémites en Occident. Paris 1866. 8.
2913. *G. H. F. Nesselmann*, Noch einmal Donalitus-Schleicher. (Aus der Altpreuss. Monatsschrift. Bd. IV. Heft 1.) 8.
2914. Mongolische Märchen. Erzählung aus der Sammlung Ardschi Bordschi Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde. Mongolisch und Deutsch . . . hrsgg. von *B. Julg* Innsbruck 1867. Lex.-8.
2915. *C. A. Holmboe*, 1. Om Helleristninger. 2det Afsnit. 2. Om en nordisk og indisk Vægteenhed. (Særskilt aftrykt af Vid. Selskab Forhandlinger for 1865.) 8.
2916. *C. A. Holmboe*, Om Eeds-Ringer. II (Desgl.) 8.
2917. *C. A. Holmboe*, Ezechiel Syner og Chaldæerner Astrolab. Universitets Program for andet halvår 1866. Christiania 1866. 4. m. 1 lith. Taf.
2918. Statut der Bopp-Stiftung. (Berlin 1866) 8.
2919. Verzeichniss der Beiträge für Gründung der Bopp-Stiftung. (Berlin 1866.) 4.
2920. Probebogen (1) eines bibliographisch genauen und ausführlichen Catalogs der reichhaltigen Sammlung hebr. u. jüd. Bueber u. Mss., nachgelassen vom Rabb. Jakob Emden, vom Oberrabb. M. J. Lewenstein in Paramaribo und Andern, welche gegen Ende 1867 öffentlich versteigert werden durch Frederik Muller in Amsterdam. 8.
2921. In Memoria di Meyerbeer. Meyerbeers Record New poetical essays by *James Pincherle* Trieste 1867. 8.

2922. L'Orient, l'Algérie et les Colonies françaises et étrangères. Revue bimensuelle. No 1. 10 Sept. 1866. 4.
2923. a. Revue des cours littéraires de la France et de l'Étranger. 4<sup>e</sup> année, no. 16. 19--22. Paris 1866--67. 4.  
b. Revue des cours scientifiques de la France et de l'Étranger 4<sup>e</sup> année, no. 16. 19--22. Paris 1866--67. 4.
2924. Bijdragen tot de kennis der Alfoersche taal in de Minahassa (door *G. K. Niemann*), uitgegeven door het Bestuur van het Nederlandsche Zendelinggenootschap. 1ste Stuk. Rotterdam 1866. 8.
2925. العهد الجديد (Das neue Testament in das klassische Schrifttürkisch übersetzt vom Missionar *W. G. Schauffler*.)
2926. *H. L. Fleischer*, Der Morgenlander in Europa. (Vortrag gehalten in der 24sten Philologen-Versammlung zu Heidelberg am 28. Sept. 1865.) 4.  
Von einem ungenannten Mitgliede der D. M. G.:
2927. The Gospel according to St. Matthew, in the Amharic language. Printed at the Mission-Press on St. Chrishona in Switzerland. At the request and expense of the British and Foreign Bible-Society. 1865. Kl-8.
2928. The Acts of the Apostles, in the Amharic language. Printed &c. (wie in Nr. 2927). 1865. Kl-8.  
Von der Redaction:
2929. The Times of India. Vol. XXIX. Bombay: 13th December 1866. No. 23.  
Von dem Comité für Baudenkmäler des westlichen Ostindiens:
2930. Architecture of Ahmedabad, the Capital of Goozerat, photographed by Colonel *Biggs*. With an historical and descriptive sketch, by *Theodore C. Hope*, and architectural notes by *James Fergusson*. Published for the Committee of Architectural Antiquities of Western India, under the patronage of *Premchund Raichund*. London 1866. Gr.-4.
2931. Architecture at Bejapoor, an ancient mahometan Capital in the Bombay Presidency, photographed from drawings by Capt. *P. D. Hart*, *A. Cumming*, and native draftsmen; and on the spot by Col. *Biggs*, and the late Major *Loch*, with an historical and descriptive Memoir by Capt. *Meadows Taylor*, and architectural notes by *James Fergusson*. Published for the Committee of Architectural Antiquities of Western India under the patronage of *Kursondas Madhowdas*. London 1866 Gr.-fol.
2932. Architecture in Dharwar and Mysore. Photographed by the late Dr. *Pigou*, *A. C. B. Neill* and Col. *Biggs*. With an historical and descriptive Memoir by Col. *Meadows Taylor*, and architectural notes by *James Fergusson*. Published for the Committee of Architectural Antiquities of Western India under the patronage of *Premchund Raichund*. London 1866. Gr.-fol.
2933. Inscriptions in Dharwar and Mysore. Photographed by the late Dr. *Pigou* and Col. *Biggs*. Edited by *T. C. Hope*. Printed for the Committee of Architectural Antiquities of Western India London 1866. Gr.-fol.  
Von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften zu Pest:
2934. A Magyar nyelv Szótára (Herausgeg. von der Ungar. Akad. d. Wiss.) Bd. I. H. 1--5 Pest 1862. Bd. II. H. 1--5. Pest 1863. Bd. III. H. 1--6. Pest 1864. 1865. 4
2935. Magyar és Német Zsebszótár. 2r Theil. (Deutsch-Ungarisch.) Ofen 1843. 12.
2936. A Magyar Tudományos Akadémia Évkönyvei. Bd. X. H. 2. 6--14, Bd. XI. H. 1--3. Bd. XII. H. 1. 4.
2937. A Magyar Tudományos Akadémia Jegyzőkönyvei. 1863. Bd. I. H. 1.



- Pest 1864.—1864. Bd. II. Heft 1. 2. Pest 1864.—1865. Bd. III. 1. 2. Pest 1865. gr. 8.
2938. Nyelvtudományi Közlemények. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia Nyelvosztályának Bísottsága. Bd. I. H. 1—3. Pest 1863. Bd. II. H. 1—3. Pest 1863—1864. Bd. III. H. 1—3. Pest 1864. Bd. IV. H. 1—3. Pest 1865. 8.
2939. Magyar Akadémiai Értesítő. Bd. II. Pest 1861—1862. Bd. III. H. 1. Pest 1863—1864. gr. 8.
2940. Magyar Tudományos Akadémiai Almanach. 1866. Pest. 8.
2941. Kazinczy Ferenc és Kora. Pest 1859. Th. I. (in 2 Bänden, von denen der erste das 1. u. 2., der zweite das 3. Buch enthält, 4.
2942. Abuska. „Csagatajtörök Szógyűjtemeny. Török kéziratból fordította Vámbéry Ármin. Pest 1862 gr. 8.
- Von Rāja Rādhākānta Deva Bahadur in Calcutta:
2943. a. Ādi Mahābhārataṁ | śrīman maharshi Vedavyāsa viracitaṁ || Ādi parva || śrīla śrīyukta Vardhamānādi mahāmahiṣvara mahārājādhirāja Mahtāb Cand Bahādurasya 'ājñayā vyayena ca | Vardhamāna Satyaprakāṣa yantrena mudritaṁ | śrī Tārakanātha prabhīṭi budhaganair api pariṣodhitaṁ ca || Ākāṁdhāh 1784 (=1862., 4. (Mahābhārata, in Sanskrit, mit bengalischer Schrift. Ādi-parva 397 SS. Sabhā-parva 125 SS.)
2943. b. Mahābhārata | śrīyukta Jagan mohana - Tarkālakāra dvārā Baṅga bāshāy anuvādita, o śrīyukta Āyāmācarāṇa-Tattva-vāgiṣa dvārā pariṣodhita haiyā | Vardhamāna, | Ākāṁdhāh. 1784. 4. (Mahābhārata, in bengalischer Uebersetzung in Prosa Mit kleineren Typen als der Sanskrittext und in gespaltenen Columnen. Ādi-parva 362 SS. Sabhā-parva 115 SS. 4.)
- Von H. Destur Bahrāmji in Bombay:
2944. Pegambar sāheb aṣo Zartosht | nā janmārānā eḥvāl mām. | Mumbai sane 1233 iāzdajardi. (Das Zertusht-nāma des Bahrām, aus d. Persischen in das Guzerati übersetzt von Destur Bahrāmji. Bombay, 1864.) 8.
2945. Tafsire Gāhambār. (Die Erklärung des Gāhanhars. Von Destur Bahrāmji, in Guzerati. Bombay, 1863.) 8.

## Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliches Mitglied ist der Gesellschaft beigetreten:

689. Herr R. Steck, reformirter Pfarrer in Dresden.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das correspondirende Mitglied:

Herr Dr. Ph. Fr. von Siebold, † 18. Oct. 1866 in München.

Ferner das Ehrenmitglied:

Herr J. T. Reinaud, Membre de l'Institut, † 14. Mai 1867 in Paris.

Veränderungen des Wohnortes u. s. w.:

Herr Dr. *Alc. Kohut*, jetzt Oberrabbiner in Stuhlweissenburg.

„ Dr. *Al. Bastian*, jetzt Docent an d. Universität in Berlin.

— — —

# Verzeichniß der bis zum 31. Juli 1867 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.<sup>1)</sup>

Vol. S. VII—XII.

## I. Fortsetzungen.

Von der Kais. Russ. Akad. d. Wissensch. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg. Tome X; No. 1—4. 1866. Tome XI. No. 1—2. Gr. 4.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXI. II. 1 u. 2. Leipzig 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

3. Zu Nr. 202. Journal asiatique 6e série. T. IX. Février-Mars, 1867. 8.  
Vom Verleger:

4. Zu Nr. 248. Indische Alterthumskunde von *Chr. Lassen*. 1. Bd. 2. Hälfte: Aelteste Geschichte. 2. Aufl. Leipzig 1867. Gr. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

5. Zu Nr. 254. Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Classe. Bd. LIII. II. 1—3. Jahrg. 1866, Mai—Juli. Wien 1867. 8.
6. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreich. Geschichte, 36. Bd. 2. Hälfte. Wien 1866. 8.
7. Zu Nr. 295. e. Fontes rerum austriacarum. Zweite Abth. Diplomaturie et Acta. XXV. Bd. XXVI. Bd. Wien 1866. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

8. Zu Nr. 318. Indische Studien. Herausgegeben von *A. W. Zeyher*. Mit Unterstützung der D. M. G. IV. Bd. 1. Heft. Leipzig 1867. 8. 5 Exa.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

9. Zu Nr. 593 u. 591. Bibliotheca Indica. No. 108. Calc. 1854. No. 132. Calc. 1855. No. 156. 158. 159. 162. 165. Calc. 1860. No. 167. 170. 173. Calc. 1861. No. 182. Calc. 1862. Fol.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

10. Zu Nr. 609. e. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. XI. No. 2. London. 1867. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

11. Zu Nr. 642. Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jan.—April 1867. Berlin 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. New Series. No. CXXXIV. Part I. No. III. — No. CXXXVII. Part II. No. III. Calc. 1866. — Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Title, Index and Appendix. For 1865. Calc. 1866. — Proceedings &c. No. IV—VII. April—Dec. 1866. No. 1. Jan. 1867. Calc. 1866. 8.

1) Die geehrten Zusender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.  
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

13. Zu Nr. 1232. Mittheilungen des historischen Vereines für Steiermark. 14. Heft. Gratz 1866. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

14. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Fivr. Mars. Mai. 1867. Paris. 1867. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

15. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Derde Volgrecks. 1e Deel. 4e Stuk. s' Gravenhage. 1867. 8.  
16. Zu Nr. 1856. Werken van het Kon. Institut voor taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Tweede Afdeeling. Afzonderlijke Werken. Reis naar de zuidoostereilanden door C. B. H. von Rosenberg. s' Gravenhage. 1867. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

17. Zu Nr. 1935. Hadikat al-abbār (Beiruter Journal in arab. Sprache.) No. 452, 453, 455—465. Fol.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

18. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akad. d. Wiss. zu München. 1867. I. Heft 1—3. München 1867. 8.

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

19. Zu Nr. 2452. Revue archéologique. Nouvelle série. Se année. V. VI. Mai. Juin. 1867. Paris. 8.

Von dem Verfasser:

20. Zu Nr. 2574. An Arabic-English Lexicon, by E. W. Lane, Book I. Part 3. c — j. London 1867. Fol.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

21. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermarkischer Geschichtsquellen. 2. Jahrg. 3. Jahrg. Gratz 1865, 1866. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

22. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. R. Lepsius unter Mitwirkung von Dr. H. Brugsch. Mai. Juni 1867. Leipzig. 4.

Durch Subscription:

23. Zu Nr. 2859. The Pandit. A monthly Journal, of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature. Vol. I. No. 10—12. March—May 1867. Benares. Kl.-fol.

Von den Herausgebern:

24. Zu Nr. 2896. Beiträge zur Kenntniss der iranischen Sprachen. I. Theil. Masanderanische Sprache. Herausgeg. von B. Dorn und Mirsa Muhammed Schafy. St. Petersburg 1860. Gr. 8.  
25. Zu Nr. 2923. a. Revue des cours littéraires de la France et de l'Étranger. 4e année, no. 24—27. 29. 30. 4.

Zu Nr. 2923. b. Revue des cours scientifiques de la France et de l'Étranger. 4e année, no. 23—30. 4.

Von der Ungarischen Akad. d. Wissensch. in Pest:

26. Zu Nr. 2939. Magyar Akadémiai Értesítő. Bd. III. H. 2. Pest 1863—65. Gr. 8.

## II. Andere Werke.

Von der Kaiserl. Russischen Akad. der Wissensch. in St. Petersburg.

2946. Recueil des loix et autres documents concernant l'émancipation des serfs en Mingrelie. Texte russe avec traduction en langue mingrélienne et en géorgien. Fol.

Von der Universität Christiania:

2947. Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, hrsggeg. u. in Abhandlungen erläutert von *C. P. Caspari*. I. Universitätsprogramm Christiania 1866. 8.

2948. Ezechiels Synet og Chaldeernes Astrolab. Af *C. A. Holmboe*. Universitets-Program for andet Halvaar 1866. Christiania 1866. 4 m 1 lith. Tat.

Von dem grossbritannischen Staatssecretariat für Indien:

2949. Tables of heights in N. W. Provinces and Bengal, determined by the great trigonometrical survey of India, by spirit leveling operations, to May 1865. Roorkee 1866. Gr. 8.

Von dem Königl. Institut für Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

2950. Nederlands Streven tot openstelling van Japan voor den Wereldhandel. Uit officiële, grootendeels onuitgegeven bescheiden toegelicht door *M. J. A. van der Chijs*. Uitgegeven door het Kon. Instituut voor de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandisch Indië. Amsterdam 1867. Gr. 8.

Von Herrn Lieutenant Colonel Playfair:

2951. The Fishes of Zanzibar. Acanthopterygii by *R. L. Playfair*; Pharyngognathi etc. by *J. C. L. G. Gunther*. London 1866. Hoch-4.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

2952. Peregrinatores mehi aevi quatuor. Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoarius de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg, quorum duos nunc primum collit, duos ad fidem libb. mss. recensuit *J. C. M. Laurent*. Lipsiae 1864. 4.

2953. Mag. Thietmari Peregrinatio. Ad hunc codicem Hamburgensis cum aliis libris mss. collati ed. &c. *J. C. M. Laurent*. Hamburgi 1857. 4.

Von der ungarischen Akad. d. Wissensch. zu Pest:

2954. Moudvin Kozlések. S. 81—238. Gr. 8.

Von den Verfassern:

2955. Chronologisches Verzeichniss der seit dem J. 1801 bis 1866 in Kasan gedruckten arabischen, türkischen, tatarischen und persischen Werke, als Katalog der in dem Asiatischen Museum befindlichen Schriften der Art, von *B. Dorn*. *Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg*. Tome V.

2956. Tobasche spraakkust, voor het Nederlaedsch Bijbelgenootschap vervaardigd door *H. N. van der Taak*. Tweede Stuk. (De woorden als zindeelen). Amsterdam 1867. Gr. 8.

Von Williams & Norgat:

2957. Williams and Norgat's Oriental Catalogue. No. VI. New and second-hand books on the languages, religions, antiquities and literature of the East. (Linguistic Catalogue B. London 1867. 8.

Von dem Verfasser:

2958. Beiträge zur Geschichte der Völker Mittelasiens. B. 1. (Auch unt. d. T. Untersuchungen über die Kasachischen Zaren und Zarowitsche), von *W. W. Wulff*. Aus d. Russ. übers. von *J. Th. Zentgraf*. Th 1. Leipzig, 1867. 8.

III. Handschriften u. s. w.

Von Herrn Staatsrath Burg in Tiflis.

- 321 und 322. Zwei lange Papierröllen, enthaltend die persische Uebersetzung zweier, angeblich von Muhammed und Ali den armenischen Christen in Persien ausgestellter, von den Armeniern in Oschutia aufbewahrten Schutzbriefe. Die Schrift grosses schenes Tathig.

## Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

630 Herr Paul von Möllendorff, stud. jur. et or. in Halle.

631 „ „ Dr. W. Logas, Prof. der or. Sprachen an d. Univ. zu Helsingfors.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das correspondirende Mitglied:

Sri Raja Kshankanta Deva Behadur in Calcutta. † 19. April 1867.

Veränderungen des Wohnortes v. s. w.:

Herr Colonel R. L. Playfair, jetzt königl. Geograph. u. Gewässerinsp. für  
Algerien, in Algier.

# Verzeichniß der bis zum 31. August 1867 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.<sup>1)</sup>

(Vgl. S. XIV—XVI.)

## I Fortsetzungen.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

1. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXI. H. 3. Leipzig 1867. 8.
2. Zu Nr. 368. Indische Studien. Herausgegeben von J. Weber. Mit Unterstützung der D. M. G. 10. Bd. 2. Heft. Leipzig 1867. 8. 5 Eax.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin:

3. Zu Nr. 642. Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Mai. Juni 1867. Berlin 1867. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Juin 1867. Paris 1867. 8.

Von dem Verfasser:

5. Zu Nr. 2521. *Fleischer, H. L.* Beiträge zur arabischen Sprachkunde. Zweite Fortsetzung. (Aus d. Berichten d. Königl. Preuss. Gesellschaft der Wissenschaften Hist. phil. Cl. Sitzung am 12. Dec. 1866.) 8.

Von der Verlagsbuchhandlung.

6. Zu Nr. 2763. *Trübner's American and Oriental Literary Record* No. 5—9. 11. 12. 15. 16. 18—20. 22—27.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

7. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde. herausg. von Prof. Dr. R. Lepsius unter Mitwirkung von Dr. H. Brugsch. Juli 1867. Leipzig. 4.

Von dem Verfasser:

8. Zu Nr. 2909. Ueber die in Bonn entdeckten neuen Fragmente des Mercurius. Zweites Wort. Von J. Gildemeister. Elberfeld 1867. 8.

## II. Andere Werke.

Von der Verlagsbuchhandlung Maisonneuve et Co.:

2959. *Revue de Linguistique et de Philologie comparée. Recueil trimestriel de documents pour servir à la science positive des langues, à l'éthnologie, à la mythologie et à l'histoire.* Tome premier. 1er fascicule. Juillet 1867. Paris. Gr. 8.

---

1. Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem entfaltenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Von der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle:

- 2960 Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T., herausgeg. von Dr. *Adolph Merx*. I. Heft mit 1 lithogr. Tafel. Halle 1877. 8.

Von dem Verfasser:

- 2961 Dr. Alkanas Elfeldi's minälas et vita adfecto t extu arabico adduc in-  
culla. Dissert. inaug. ser. *Alh. Soum*. Halis 1867. 8.

Von Prof. Kiepert in Berlin:

- 2962 Reise im nördlichen Khorasan im J. 1846. Von Staatsrath *Nik. Cha-  
nochoff*. Zur Karte von Keta. Von *H. Kiepert*. (Mit 2 Karten, --  
Aus der Zeitschrift der Berliner Gesellschaft f. Volkskunde, I. 1866. 8.

Von dem Verfasser:

- 2963 D. Gedichte des Dschunna Alfarid. Mit Anmerkungen herausgegeben  
von *Albert Soum*. Leipzig 1867. 8.

### III. Handschriften u. s. w.

Von Prof. Kiepert in Berlin:

- 323 Vergleichendes Faksimile aus arabischen Texten einer griechisch-arabischen  
Erschalt in Sinope vom J. Chr. 1246 = II. 612

— — — — —



# Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

## I.

### Ehrenmitglieder.

- Herr Dr. B. von Dorn Exc., kais. russ. catholischer Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg
- B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in the Rangas near Dunstley Gloucestershire
  - Stanisł. Julien, Mitgl. d. Inst. und des Vorstandes der asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Chines. in Paris
  - Herzog de Luynes, Mitglied des Instituts in Paris
  - Dr. J. Mohl, Mitgl. d. Instit. u. Präsident d. asiat. Gesellschaft in Paris
  - J. Muir Esq., D. C. L., late of the Civil Bengal Service, in Edinburgh.
  - A. Peyron, Prof. d. morgenl. Sprachen in Turin.
  - Baron Prokesch von Osten Exc., k. k. österr. Feldmarschall-Lieutenant und Intendant bei der Heben Pforte, in Constantinopel.
  - Baron Mac Guckin de Slane, Mitglied des Instituts in Paris
  - Subhi Bey Exc., kais. osman. Reichsrath, früherer Minister der hohen Schulen, in Constantinopel

## II.

### Correspondirende Mitglieder.

- Herr Francis Ainsworth, Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London
- Bābu Rājendra Lāl Mitra in Calcutta
  - Dr. Jac. Berggren, Probst u. Prediger zu Söderköping und Skallvik in Schweden
  - Dr. O. Blau, königl. preuss. Consul in Serajewo in Bosnien
  - P. Botta, kais. franz. Generalsconsul in Tripoli di Barbato
  - Cerutti, kön. sardie. Consul in Larnaka auf Cypern
  - Nic. von Chanikof Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, d. Z. in Paris.
  - R. v. Frähn, kais. russ. Consul in Arcam
  - Dr. J. M. E. Gottwaldt, Bibliothekar an d. Univ. in Kasan
  - Īyvara Candra Vidyāsagar in Calcutta
  - Dr. J. L. Krapf, Missionar in Korinth bei Zellerhausen (Württemberg)
  - E. W. Lane, Privatgelehrter in Worthing, Sussex in England
  - Major William Nassau Lees, L. F. D., Secretary des College of Fort William in Calcutta.
  - Dr. Lieder, Missionar in Kairo.

- Herr Dr. A. D. Mordtmann, Mitglied des kais. russischen Handels-Raths in Constantinopel.
- E. Netscher, Resident in Batavia, holländisches Indien.
  - Edwin Norris, Ph. D., Honor. Secr. R. A. S. in London.
  - J. Perkins, Missionar in Uruma.
  - Dr. A. Perron in Paris.
  - Lieutenant Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul General in Algier in Algerien.
- Sir H. C. Rawlinson, Major-General, früher englischer Gesandter in Teheran, jetzt in London.
- Herr Dr. G. Rosen, kön. preuss. General-Consul in Belgrad.
- Edward E. Salisbury, Presid. in der American Oriental Society in New Haven, N.-Amerika.
  - Dr. W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel.
  - Dr. A. Sprenger, Prof. an d. Univ. Bonn, in Wabern bei Bonn.
  - G. K. Tybaldus, Bibliothekar in Arken.
  - Dr. Cornelius Van Dyck, Missionar in Beirut, u. Z. in New-York.
  - Dr. N. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
  - Dr. J. Wilson, Missionar, Mitgl. des d. asiat. Gesellschaft in Bombay.

### III.

#### Ordentliche Mitglieder <sup>1)</sup>

- Se. Königl. Hoheit **Carl Anton**, Fürst zu Hohenlohe-Sigmaringen 113.
- Se. Grossherzogliche Hoheit **Prinz Wilhelm von Baden** 413.
- Herr Dr. Adler, Landesbiblioth. in Cassel 623.
- Dr. Aug. Ahlqvist in Helsingfors 74.
  - Dr. W. Ahlwardt, Professor an d. Univ. in Greifswald 578.
  - C. Andrus, aus Hamburg, Stadtger. in Leipzig 682.
  - Dr. C. Andrieu, Consul der Republik Chile in Bremen 174.
  - Dr. F. A. Arnold, Prof. an d. Univ. u. Oberlehrer an der Letzin Hauptschule in Halle 61.
  - G. W. Arras, Director der Handelsschule in Bautzen 44.
  - G. J. Ascoli, Prof. der vergleichenden Grammatik u. d. romanischen Sprachen an d. phil.-lit. Facult. in Mailand 639.
  - A. Auer, k. k. österr. Hof- u. d. k. k. Rath, Director d. k. k. österr. Staats-Druckerei in Wien 249.
  - Dr. Siegmund Auerbach in Prag 211.
  - Dr. S. Th. Autrecht, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh 722.
  - Freiherr Alex. v. Bach, Excell., k. k. österr. Gesandter in Rom 636.
  - Dr. A. Bastian, Dozent an d. Univ. in Berlin 560.
  - Dr. Gust. Baum, Hauptposten an d. Jacob-Kirche in Hamburg 288.
  - Dr. H. Beck, Collegen-Verwalter in Berlin 406.
  - Dr. W. F. Ad. Beltracchi, Secr. an der königl. kurl. Bibliothek in Dresden 290.
  - Dr. Charles T. Beck, in Bokesburn bei Canterbury 251.
  - Dr. Ferd. Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin 440.
  - Dr. Theod. Benfey, Prof. an der Univ. in Göttingen 362.

<sup>1)</sup> Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts der Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Meldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

- Herr R. L. Bensley, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (489).
- Adolphe Bergé, kais. russ. Staats-Rath, Präsident der kais. archäolog. Gesellschaft in Pöös (637).
  - Dr. I. Bertheau, Honorary Prof. d. orient. Spr. in Göttingen (429).
  - Dr. Bhāu Dāji in Bombay (622).
  - Dr. Gust Bickell, Mitgl. des Priestersinnes in Fuld (573).
  - Freiherr von Biedermann, kaiserl. russ. General-Lieutenant in Grossenhain Exc. (189).
  - John Birchell, A. M., in Dartmouth, Scotland (489).
  - L. Bodenheimer, Consistorial-Öberbibliothekar in Cuxfeld (233).
  - Dr. Edmund Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
  - Lic. Dr. Ed. Bohmer, Professor an d. Univ. in Halle (361).
  - Dr. O. von Bohrlingh Exc., kais. russ. wissl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (331).
  - Dr. F. R. Th. Boeckke, Lehrer an der Ritter-Akademie in Liegnitz (193).
  - Dr. Fr. Bollensen in Göttingen (433).
  - P. Johannes Bollig, Prof. d. Arab. an d. Sapienza und Scriptur an d. Vatican Bibl. in Rom (658).
  - Dr. Fz. Bopp, Prof. d. orient. Spr. an d. Univ. in Berlin (45).
  - H. Bradshaw, M. A., Fellow of King's College in Cambridge (618).
  - M. Fredrik Brög, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
  - J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (497).
  - Dr. Hein. Brockhaus, Buchhändler in Leipzig (312).
  - Dr. Herm. Brockhaus, Prof. der ostasiat. Sprachen in Leipzig (31).
  - Dr. H. Brunsch, Prof. an d. Univ. in Göttingen (273).
  - Dr. C. A. Busch, Interpret der kaiserl. preuss. Gesandtschaft in Constantinopel (598).
  - Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
  - D. Henriques de Castro Mz., Mitglied der kaiserl. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).
  - Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Literatur an der Univers. in St. Petersburg (292).
  - Hyde Clarke, Mitglied der archäolog. Gesellschaft in Sayona (616).
  - Albert Colin, Préchant du Comité Consistorial in Paris (355).
  - Dr. Dominicus Compagere, Prof. der arabis. Sprache an der kaiserl. Univ. in Pisa (615).
  - W. Cottler, Professor in Strassburg (659).
  - Edward Dyles Coxwell, Principal of the St. Xavier College in Calcutta, d. Z. in London (419).
  - Dr. Georg Curtius, Prof. d. class. Philolog. and Univ. in Leipzig (539).
  - Rev. Dr. Benj. Davies, Prof. am leazar-Park-College in London (496).
  - Dr. F. Delitzsch, Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (155).
  - Hartwig Derenbourg, attaché au catalogue des manuscrits orientaux de la Bibl. Impériale in Paris (695).
  - Emanuel Deutsch, Custos am British Museum in London (544).
  - Dr. Ludw. Diestel, Prof. d. Theol. in Jena (48).
  - Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Lit. in Berlin (22).
  - Dr. Rud. Dietsch, Prof., Regent d. K. Landesschul. in Götting (565).
  - Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Götting (269).
  - Dr. Th. W. Dittenberger, Oberhofprediger u. Oberconsistorialrath in Weimar (89).
  - Dr. Otto Donner in Helsingfors (654).
  - Charles Mac Donald, Prof. in Belfast (135).
  - Dr. R. P. A. Dozy, Prof. d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (493).
  - Dr. Theodor Docher, Priester im Fürstenthum Siebenbürgen, d. Z. in Rom (638).

- Herr Dr. L. Duncker, Prof. d. Theol. in Göttingen 1053.
- Dr. Georg Moritz Ebers, Docent an d. Univ. in Jena 562.
  - Dr. W. H. Engelmann in Bantong Java 610.
  - Dr. Carl Hermann Ethé, in München 611.
  - Dr. Julius Euting, Bibliothekar des evang. theol. Sem. in Tübingen 614.
  - Dr. H. von Ewald, Prof. in Göttingen 61.
  - Dr. Christ. Theod. Fieker, Pfarrer in Schöndorf bei Elster 579.
  - Dr. H. L. Fleischer, Prof. d. mod. al. Spr. in Leipzig 41.
  - Dr. G. Flügel, Prof. in Dresden 49.
  - Joseph Födes, Privatbeamter in Wien 520.
  - Dr. Z. Frankel, Oberabthlner und Director des jüdisch-theologischen Seminars „Frankelsche Stiftung“ in Breslau 225.
  - R. H. Th. Friederich, holländisch-ostindischer Beamter in Batavia 379.
  - Dr. Julius Furst, Professor in Leipzig 761.
  - Dr. H. C. von der Gabelentz Exc. geh. Rath in Altenburg 63.
  - H. G. C. von der Gabelentz in Dresden 582.
  - Dr. Charles Gairner in Oxford 61.
  - Alexander Gaunkine, Secrétär des K. Russ. Consulats in Rastchuk 676.
  - Gustave Garrez in Paris 627.
  - Dr. Abr. Geiger, Rabbiner der israel. Gemeinde in Frankfurt a. M. 465.
  - G. Geitlin, Prof. d. Exegese in Helsingfors 231.
  - Dr. J. Gildemeister, Prof. d. mod. al. Spr. in Bonn 20.
  - D. M. J. de Goeje, Prof. in d. philos. Facultät in Leiden 609.
  - Comte Ad. de Gobineau, Kais. Franz. Gesandter in Athen 511.
  - Dr. A. J. Goldenblum, Lehrer an Gymnasium u. an d. städtischen Handelsschule in Odessa 608.
  - Heint. Goldmann, Secretar in Berlin 663.
  - Dr. R. A. Gosche, Prof. d. mod. al. Spr. an d. Univ. in Halle 184.
  - Rev. F. W. Gotch in Bristol 525.
  - Dr. K. H. Graf, Prof. an d. Königl. Landesschule in Meissen 48.
  - Wassili Grigoriyeff, Exc., Kais. Russ. wirkl. Statrath u. Prof. der Gesch. d. Orients an d. Univ. zu St. Petersburg 683.
  - Lie. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Gimmeh 67.
  - Dr. C. L. Groterud, Archivrath in Hannover 219.
  - Dr. Max Grünbaum in New York 59.
  - Dr. Herm. Alfr. v. Gutschmid, Prof. in Kiel 367.
  - Dr. Th. Haarbrucker, Docent an d. Univers. und Oberlehrer an der Louise-städtischen Realschule in Berlin 49.
  - Dr. Julius Caesar Haentzsch in Dresden 395.
  - S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz 551.
  - Dr. C. Halder, k. k. Schulrath in Innsbruck 617.
  - Fitz-Edward Hall, D. C. L., Bibliothekar der India Office Library in London 571.
  - Anton von Hammer, Hof- und Ministerrath in Wien 397.
  - Dr. B. von Haneberg, Abt von St. Bonifaz, Prof. d. Theol. in München 77.
  - Dr. G. Ch. A. von Harless, Reichsrath und Präsident des evang. Oberconsistoriums in München 241.
  - Dr. K. D. Hassler, Oberstudienrath in Ulm 11.
  - Dr. M. Haug in Reutlingen 349.
  - Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London 570.
  - Chr. Hermansen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen 486.
  - Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Hild. 359.
  - Aug. Hildebrandt, Stud. phil. in Leipzig 653.
  - Dr. K. A. Hille, Arzt an königl. Krankenstift. in Dresden 274.
  - J. P. Six van Hillegom in Amsterdam 599.
  - Dr. Georg Hilliger in Frankfurt a. M. 664.



Herr Jacob Lickel, Cand. in Uthweiler, Unter-Elsass 679).

- Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge 647).
- Giacomo Liguana, Professor der morgenl. Spr. in Neapel 655).
- Dr. H. G. Lindgrén, Prof. in Upsala 683).
- Dr. J. Lobe, Pfarrer in Rasephas bei Altenburg 632).
- Leop. Löw, Oberabbäuer u. israelit. Bezirks-Schulautscher des Csongrader Comitats, in Szegedin 527).
- Dr. Otto Loth, d. Z. in Meissen 671.
- Dr. L. Loewe, Semindirector in Brighton 501.
- Dr. H. Lotze, Privatgelehrter in Leipzig 304.
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau 209).
- Dr. Adam Martinet, Prof. der Exegese u. d. morgenl. Sprachen an dem kon. Lyceum in Bamberg 639).
- M. Marx, Lehrer in Gleiwitz 506).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amstord. Bibelgesellschaft in Macassar 270).
- Dr. A. F. Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen 624).
- Dr. A. Merx, Privatdocent in Jena 537).
- Friedr. Mezger, königl. Studienlehrer in Hof 604).
- Johann Minayeff in St. Petersburg 630).
- Dr. J. C. Mitternuzner, Kapitular des Lateran. Chorherrenstifts Nonstift, Prof. am k. k. Obergymnasium in Brixen 675).
- Dr. H. Fr. Mogling, Pfarrer in Gruppenbach (bei Heilbronn) 524).
- Paul von Moellendorf, Stud. jur. u. d. orient. Sprachen in Halle 690).
- Dr. Georg Moesinger, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Salzburg 686).
- Anton Muchlinsky, Prof. d. osmanischen Spr. u. Litteratur an d. Univ. in St. Petersburg 646).
- Dr. Ferd. Muhlau, Privatgelehrter in Leipzig 595).
- William Muir, B. C. S. in Alkhabad 437).
- Aug. Müller aus Stettin, Stud. jur. in Leipzig 662).
- Dr. Joseph Müller, Prof. d. morgenl. Spr. in München 116).
- Dr. Max Müller, Taylorian Professor an der Universität in Oxford, Christ Church 166).
- Muhibb Ettendi, erster Dragoman des kaiserl. Divans, Präsident der türk. Akademie u. s. w. in Constantinopel 634).
- Dr. Abn. Nager, Rabbinats-Candidat in Berlin 581).
- Dr. S. Nasché, Rabbiner und Prediger in Berlin 677).
- Dr. G. H. F. Nesselmann, Prof. an d. Univ. in Königsberg 374).
- Dr. K. F. Neumann, Prof. in Berlin 7).
- Willh. Neumann, Cisterzienser in Stift Heil. Kreuz bei Baden 518).
- Dr. John Nicholson in Penrith (England) 36).
- Dr. George Karel Nieman, Lector in der Missionsanstalt in Rotterdam 547).
- Dr. Friedrich Nippold, Privatdoc. d. Theol. in Heidelberg 594).
- Dr. Nicola Nitzulescu in Bukarest 673).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. an d. Univers. in Kiel 453).
- J. Th. Nordling, Acad. Adjunctus in Upsala 523).
- Johannes Oberdick, Oberlehrer in Neisse 628).
- Dr. G. F. Ochler, Prof. d. Theol. und Ephorus am evangel. Seminar in Tübingen 227).
- Dr. J. Olshausen, Geh. Regierungsrath u. s. w. in Berlin 3).
- Prof. Dr. Julius Oppert in Paris 602).
- Keropé Patkanian, Professor an d. Univ. in St. Petersburg 564).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in Posen 540).

- Herr Dr. W. Pertsch, Bibliothekar in Gotha (328).
- Peshotunji Bahrarnji Sanjani, Dastur in Bombay (625).
  - Dr. August Petermann in Gotha (421).
  - Dr. H. Petermann, Prof. an d. Univ. in Berlin (95).
  - Dr. Petr., Prof. d. alttestamentl. Exegese an d. Univ. in Prag (388).
  - Anton Pohlmann, Lic. d. Theol. Privatdocent am Lyceum Hosiannum in Braunsberg (451).
  - Reginald Stuart Poole, Dep. of Antiquities, Brit. Museum, in London (574).
  - Georg U. Pope, D. D., Head-master of the Grammar-school at Ootacamund (Indien) (649).
  - Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft in Halle (4).
  - Georg Fr. Franz Praetorius, stud. oer., in Leipzig (685).
  - Dr. Eugen Prym, d. Z. in Heidelberg (644).
  - Ritter Alfons v. Questiaux, k. k. Vicekanzler und Dolmetsch in Wien (513).
  - Dr. Wilhelm Radloff, Prof. an der Bergschule in Bannaul West-Sibirien (635).
  - Dr. G. M. Reddlob, Prof. d. bibl. Philologie an d. akadem. Gymnasium in Hamburg (60).
  - Dr. Simon Reinisch, Ober-Inspector der ägypt. Alterthümer u. s. w. in Mexico (479).
  - Dr. Laurenz Reinke, Privatdocent in Münster (510).
  - Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, in Paris (433).
  - Licent. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
  - Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
  - Xaver Richter, königl. Stifts-vicar bei St. Cajetan, Prof. und Lehrer d. hebr. Spr. an d. Gymnasium in München (250).
  - Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).
  - John Riley Robinson, South Terrace, Dewsbury (680).
  - Dr. E. Rödiger, Prof. d. morgenl. Spr. in Berlin (2).
  - R. Röhricht, Lehrer in Buzlau (685).
  - Dr. R. Rost, Secretar d. kgl. asiat. Gesellschaft in London (152).
  - Dr. R. Roth, Prof. an d. Univ. u. Oberbibliothekar in Tübingen (26).
  - Dr. theol. Moritz Rothe, Pastor primarius an d. St. Augustin-Kirche in Bremen (629).
  - Friedrich von Rougemont, gewes. Staatsrath in Neuchâtel (534).
  - Dr. Ed. Sachau in Leipzig (660).
  - Carl Sandreezki, Secretar der C. Church Miss. Society in Jerusalem (559).
  - Carl Sax, k. k. Vice-Kanzler beim österr. Consulate tur Bulgarien, in Rustschuk (583).
  - Dr. A. F. von Schack, grossherzogl. mecklenburg.-schwerin. Legationsrath u. Kammerherr, auf Buschwitz bei Schwein (322).
  - Ritter Ignaz von Schaffer, Kanzldirector des k. k. österr. General-consulates in London (372).
  - Dr. E. Scherdlin, Gymnasial- und Seminarlehrer in Kehl (678).
  - Dr. Ant. von Schiefner Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (287).
  - Dr. C. Schirren, Prof. an d. Univ. in Dorpat (413).
  - Dr. Emil Schlagintweit in Würzburg (626).
  - O. M. Freiherr von Schlehta-Wssehrd., k. k. Legationsrath u. Director d. orient. Akademie in Wien (272).
  - Dr. Constantin Schlotmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
  - Dr. Ch. Th. Schmidel, Guts- u. Gerichtsherr auf Zehmen u. Kottschwitz bei Leipzig (176).
  - Lic. Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (629).
  - Dr. A. Schmölbers, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).

- Herr Erich von Schonberg auf Herzogswalde, Kgr. Sachsen (289).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. der Theologie in Zurich (655).
  - Dr. Fr. Schröding, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
  - Dr. Leo Schwabacher, Rabbiner in Odessa 337.
  - Dr. G. Schwertschke in Halle 73.
  - Dr. F. Romeo Seligmann, Docent d. Gesch. d. Medicin in Wien (239).
  - Emil Senart, aus Reims, Stud. orr., in Göttingen 681.
  - Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
  - Dr. Alb. Socin in Basel 661.
  - Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg 303.
  - Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. in Erlangen (50).
  - Spoerlein, Pastor in Antwerpen 532.
  - Dr. J. J. Stähelin, Prof. d. Theol. in Basel 14.
  - R. Steck, Prediger an d. reformirten Gemeinde in Dresden 689.
  - Lie. Dr. Heinr. Steiner, Privatdocent an d. Univers. in Heidelberg (64).
  - Dr. C. Steinhardt, Prof. an d. Univ. in Halle 221.
  - Dr. J. H. W. Steinnordh, Cand. theol., Lector der hist.-. Wissen-  
schaften am kon. Gymnasium in Linköping 447.
  - Dr. M. Steinschneider, Lehrer in Berlin (175).
  - Dr. Steinthal, Prof. d. vergl. Sprachwissenschaft an d. Universität in  
Berlin 424.
  - Dr. A. F. Stenzler, Prof. an d. Univ. in Breslau 41.
  - Dr. Lud. von Stephani Exe., kais.-russ. wirklicher Staatsrath und  
ordentl. Akademiker in St. Petersburg 63.
  - Geh. Hoffr. Dr. J. G. Stickel, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
  - G. Stier, Director des Dom-Gymnasiums in Colberg (364).
  - Dr. F. A. Strauss, Prof. der Theol. u. Garnisonspred. in Berlin 295.
  - Lic. Otto Strauss, Superintendentur-Amtsrath u. Pfarrer an der Sophien-  
kirche in Berlin (506).
  - Heinrich Edler v. Suchecki, k. k. Prof. der vergl. slav. Sprachkunde  
an d. Jagellonischen Univ. in Krakau 535.
  - A. Tappehorn, Kaplan an d. Matthäikirche in Münster 568.
  - C. Ch. Taubnitz, Buchhändler in Leipzig 238.
  - Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Bologna 444.
  - T. Théodores, Prof. der oriental. Sprachen am Owens College in  
Manchester (624).
  - Theremin, Pastor in Vandœuvre 389.
  - Dr. H. Thorbecke in Heidelberg 603.
  - W. Tiesenhansen, Collegien-Assessor in St. Petersburg 262.
  - Geh. Hoffr. Dr. C. Tischendorf, Prof. d. bibl. Palaeographie an der  
Univ. in Leipzig 68.
  - Nik. von Tornauw Exe., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Obergerichts-  
rath am dirigirenden Senat zu St. Petersburg 215.
  - Dr. C. J. Tornberg, Prof. d. morgenl. Sprachen in Lund (79).
  - Dr. E. Tripp, Diaconus in Pfullingen b. Reutlingen Württemberg 463.
  - Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
  - Dr. C. W. F. Uhde, Prof. d. Chirurgie und Medicinalrath in Braun-  
schweig 291.
  - Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Igau Mahon 650.
  - J. J. Ph. Valeten, Prof. d. morgenl. Spr. in Groningen 430.
  - Heim Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Pesth 672.
  - J. C. W. Varke, Prof. an d. Univ. in Berlin 173.
  - Lie. Dr. E. Vilmar, Prof. an d. Univers. in Greifswald 432.
  - Dr. Willi Volck, Staatsr. und Prof. d. morgenl. Spr. bei der theol.  
Facultät in Dorpat 536.
  - Dr. Marinus Ant. Gesb. Vorstman, Prediger in Gouda 345.
  - G. Voortmann, General-Secretar der Azienda assisnatrie in Triest 243.



## XXVIII Verzeichniß der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.

Herr Dr. J. A. Vullers, Prof. d. morgenl. Spr. in Giessen 386.

- Dr. A. Weber, Prof. an d. Univ. in Berlin 193.
- Dr. G. Weil, Prof. d. morgenl. Sprachen in Heidelberg (28).
- Duncan H. Weir, Prof. in Glasgow (375).
- Dr. Weiss, Prof. d. Geschichte an d. Univ. in Gratz (613).
- Dr. H. Weissenborn, Professor an kön. Gymnas. in Erfurt 505.
- Weljaminow-Sernov, Colleg. Rath, Mitglied der kaiserl. Akademie d. Wissenschaften in St. Petersburg (739).
- Dr. J. Wenig, Prof. d. bill. Einleitung u. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Innsbruck (668).
- Dr. Joseph Werner in Futh 600.
- Dr. W. Wessely, Prof. des österr. Strafrechts in Prag (163).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul. in Berlin 47.
- Dr. H. Whitney, Prof. am Yale College in New-Haven 366.
- Moritz Wickenhauser, Prof. d. morgenl. Spr. an der k. k. orient. Akademie und Prof. d. türk. Sprache am k. k. polytechnischen Institut in Wien (396).
- Rev. William Wickes, Principal of Huron College in London, Canada West (684).
- F. W. E. Wiedefeldt, Prediger in Kuhfeld bei Salzwedel 404.
- Dr. K. Wieseler, Prof. d. Theol. in Greifswald (106).
- Monier-Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. Oxford 629.
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil 29.
- Rev. Charles H. H. Wright, M. A., Kaplan bei der Engl. Gesandtschaft in Dresden (53).
- Dr. William Wright, Assistant in the Department of manuscripts, Brit. Museum, in London (284).
- W. A. Wright, B. A., Trinity College, in Cambridge 556.
- Dr. Carl Aug. Wünsche, ord. Lehrer an d. Realschule in Leipzig 639.
- Dr. H. F. Wustenfeld, Prof. und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
- Dr. H. F. Wuttke, Prof. d. histor. Hilfswissenschaften in Leipzig (118).
- Dr. H. W. Zaremba in St. Joseph, Illinois U. S. A.
- Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Leipzig 59.
- Dr. C. F. Zimmermann, Gymnasiallehrer in Basel (587).
- Dr. Joseph Zingerle, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Trient (687).
- P. Dr. Pius Zingerle, Subprior des Benedictinerstiftes Marienberg (Tirol) 271.
- H. Zirndorff, d. Z. in Manchester 532.
- Dr. L. Zunz, Sembrardirector in Berlin (70).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

- Das Heine-Weitzel-Ephraim'sche Beth ha-Midrash in Berlin (513).
- Die Stadtbibliothek in Hamburg (667).

## Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I.—X. Band. Erste Serie. 1846—56. 8. 38  $\mathcal{R}$  20  $\mathcal{Agr}$

I 2  $\mathcal{R}$  20  $\mathcal{Agr}$  — II—X. à zu 4  $\mathcal{R}$

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band 8 1846—47. 1  $\mathcal{R}$  20  $\mathcal{Agr}$  (1845. 20  $\mathcal{Agr}$  — 1846 1  $\mathcal{R}$  )

— — — — — XI.—XX. Band. Zweite Serie. 1857—66. 40  $\mathcal{R}$

— — — — — Register zum I. - X. Band. 1858. 8 11  $\mathcal{R}$  10  $\mathcal{Agr}$

Neu eintretenden Mitgliedern der D.M.G. werden die erschienenen 20 Bände der Zeitschrift, nebst Jahresberichten und Register zu I.—X. Band, anstatt 51  $\mathcal{R}$  20  $\mathcal{Agr}$ , zu dem ermässigten Preise von 40  $\mathcal{R}$  geliefert.

Einzelne Jahrgänge oder Hefte der Zeitschrift und der Jahresberichte zur Completion werden an die Mitglieder der D.M.G. auf Verlangen unmittelbar von der Commissionshandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern. 1859 8. 6  $\mathcal{R}$  10  $\mathcal{Agr}$  (Für Mitglieder der D.M.G. 4  $\mathcal{R}$  22  $\frac{1}{2}$   $\mathcal{Agr}$ .)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besonderen Titeln:

Nr. 1. *Mithra*. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von F. Windischmann. 1857. 24  $\mathcal{Agr}$  (Für Mitglieder der D.M.G. 18  $\mathcal{Agr}$ .)

Nr. 2. *Al Kindi* genannt der Philosoph der Araber. Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von G. St. Flügel 1857. 16  $\mathcal{Agr}$  Für Mitglieder der D.M.G. 12  $\mathcal{Agr}$

Nr. 3. Die fünf *Gāthās* oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustrias, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von M. Haug. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gāthā ahunavairi) enthaltend. 1858. 2  $\mathcal{R}$  Für Mitgl. d. D.M.G. 1  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{Agr}$

Nr. 4. Ueber das *Çaturmājya Mahātmyam*. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von Albr. Weber. 1858. 1  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{Agr}$  Für Mitglieder der D.M.G. 1  $\mathcal{R}$  3  $\mathcal{Agr}$

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von Rich. Ad. Lopsius. 1859. 1  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{Agr}$  (Für Mitgl. d. D.M.G. 1  $\mathcal{R}$  4  $\mathcal{Agr}$ .)

— — — — — II. Band in 5 Nummern. 1862. 8 10  $\mathcal{R}$  4  $\mathcal{Agr}$  (Für Mitglieder d. D.M.G. 7  $\mathcal{R}$  18  $\mathcal{Agr}$ .)

Nr. 1. *Hermae Pastor Aethiopice primum edidit et Aethiopice latine vertit. Ad. d. Abundie* 1860. 2  $\mathcal{R}$  Für Mitglieder d. D.M.G. 1  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{Agr}$

Nr. 2. Die fünf *Gāthās* des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt u. erläutert von M. Haug. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 2  $\mathcal{R}$  Für Mitglieder der DMG. 1  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{Agr}$

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen enthaltend die Classen der Hanefiten von Zuh-ad-din Kāsim Ibn Kutlūbugā. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von G. St. Flügel. 1862. 2  $\mathcal{R}$  Für Mitglieder der DMG. 1  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{Agr}$

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von G. St. Flügel. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 2  $\mathcal{R}$  1  $\mathcal{Agr}$  Für Mitgl. d. DMG. 1  $\mathcal{R}$  18  $\mathcal{Agr}$

Nr. 5. *Kathā Sarit Sāgara*. Die Marchensammlung des Somadeva Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von H. Brockhaus. 1862. 2  $\mathcal{R}$  Für Mitglieder der DMG. 1  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{Agr}$

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausg. von d. DMG, III. Band in 4 Nummern 1864. 8. 9  $\mathcal{R}$  Für Mitgl. der DMG 6  $\mathcal{R}$  22 $\frac{1}{2}$   $\mathcal{A}$ gr.

Nr. 1. So-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschaischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *Hs. Canon von der Gabelentz*. 1 Hett Text 1864. 3  $\mathcal{R}$  (Für Mitgl. d. DMG. 2  $\mathcal{R}$  7 $\frac{1}{2}$   $\mathcal{A}$ gr.

Nr. 2. — 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 2  $\mathcal{R}$  Für Mitglieder der DMG. 1  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{A}$ gr.

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 3  $\mathcal{R}$  10  $\mathcal{A}$ gr. Für Mitglieder der DMG. 2  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{A}$ gr.

Nr. 4. Indische Hausregeln Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Adf. F. Stenzler*. I. Aqvalâyana. 1. Hft. Text. 1864. 20  $\mathcal{A}$ gr. Für Mitgl. d. DGM. 15  $\mathcal{A}$ gr.

IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 8  $\mathcal{R}$  12  $\mathcal{A}$ gr. Für Mitglieder der DMG. 6  $\mathcal{R}$  9  $\mathcal{A}$ gr.

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch hrsg. von *Adf. F. Stenzler*. I. Aqvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 1  $\mathcal{R}$  (Für Mitgl. d. DMG. 22 $\frac{1}{2}$   $\mathcal{A}$ gr.

Nr. 2. Çāntanava's Phitsūtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren. Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kuhn*. 1865. 1  $\mathcal{R}$  (Für Mitglieder der DMG. 22 $\frac{1}{2}$   $\mathcal{A}$ gr.

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Al. Kohut*. 1866. 20  $\mathcal{A}$ gr. Für Mitgl. d. DMG. 15  $\mathcal{A}$ gr.

Nr. 4. Die Grabschrift des sibonischen Königs Eschmun-ezer übersetzt und erklärt von *E. Mûller*. 1866. 12  $\mathcal{A}$ gr. (Für Mitgl. d. DMG. 9  $\mathcal{A}$ gr.)

Nr. 5. Kathā Sarit Sāgara. Die Marchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss). Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1866. 5  $\mathcal{R}$  10  $\mathcal{A}$ gr. (Für Mitglieder der DMG. 4  $\mathcal{R}$ .)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Dr. Ferd. Wüstenfeld*. 1864. 4 20  $\mathcal{A}$ gr. Für Mitgl. d. DMG. 15  $\mathcal{A}$ gr.

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 1855. 8. 4  $\mathcal{R}$  (Für Mitglieder der DMG. 3  $\mathcal{R}$ .)

Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und auf Kosten der DMG. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857. -61. 4 Bände gr. 8. 14  $\mathcal{R}$ . Für Mitglieder der DMG. 10  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{A}$ gr.


Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomis distributa, Tomus II. sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Adhibitorum manuscriptorum fidem colligit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann*. 1861. 4. 2  $\mathcal{R}$  20  $\mathcal{A}$ gr. Für Mitglieder der DMG. 2  $\mathcal{R}$ .)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der DMG. von *Ottokar von Schlechter-Wessely*. In türkischer Sprache. 1862. 8. 10  $\mathcal{A}$ gr. Für die Mitglieder der DMG. 7 $\frac{1}{2}$   $\mathcal{A}$ gr.

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publiée en langue turque, traduit de l'original par *Ottokar de Schlechter*. 1862. 8. 4  $\mathcal{A}$ gr. (Für die Mitglieder der DMG. 3  $\mathcal{A}$ gr.)

The Kāmil al-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden. St. Petersburg. Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. 1st part. 1861. 4. 3  $\mathcal{R}$  10  $\mathcal{A}$ gr. (Für Mitglieder der DMG. 2  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{A}$ gr.) 2d—4th part. 1865—67. 1. Jeder Part 2  $\mathcal{R}$  (Für Mitglieder der DMG. à 1  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{A}$ gr.)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin. St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der DMG. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. (In acht Halbbänden.) Band I u. II. Erste Hälfte. 1866—67. 8. Jeder Halbband 5  $\mathcal{R}$  15  $\mathcal{A}$ gr. (Für Mitgl. d. DMG. 3  $\mathcal{R}$  20  $\mathcal{A}$ gr.)

 Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen kommen noch immer nur von der Commissionenscheinanzahlung, 1 A. pro Heft u. 1 pro 2 oder 1 Heft, die Anzahlung des Restes entgegen zu bringen. Die Beträge der einzelnen Bände sind in den Verzeichnissen angegeben.

# Ueber gelehrte Tradition im Alterthume besonders in Indien.

Vorgetragen am 28. September 1865 in der Versammlung der Orientalisten zu Heidelberg

von

**Prof. R. Roth.**

Ich erlaube mir Ihre Aufmerksamkeit in Anspruch zu nehmen für einige Bemerkungen über gelehrte Tradition im Alterthum. In dieser Versammlung darüber zu sprechen veranlasst mich der Gegensatz, welcher in Auffassung dieser Frage unter den Erklärern des Veda und des Zendavesta noch immer besteht, und zu dessen Beurtheilung ich hier einige Gesichtspunkte aufzuführen wünsche, welche sich mir in fortgesetzter Beschäftigung mit dem Gegenstand ergeben haben.

Das Verständniss von Schriftwerken, welche vergangene Zeiten hinterlassen haben, ist unsere philologische Aufgabe. Je ferner uns die Zeit liegt, je schwieriger der Stoff, je weniger die Sprache, in welcher diese Schriften zu uns reden, für uns erreichbar ist, desto mehr werden wir bemüht sein die Mittelglieder zwischen jener Vergangenheit und unserem gegenwärtigen Wissen, gleichsam die Stufen zu suchen, die zu der Höhe der Zeiten führen, die Wegweiser und Dolmetscher, die uns, weil sie jenen Zeiten und Sachen näher stehen, zu einem Verständniss helfen sollen. An den Zugängen zu jeder bedeutenderen alten Literatur, ganz besonders aber aller heiligen Literaturen, stehen solche Führer und bieten uns ihre Dienste an, ja nicht selten drängen sie uns dieselben auf.

Ohne Bild zu reden: jede Literatur von einigem Umfang hat ihre Systematiker, Grammatiker, Glossatoren, Commentatoren und wie man sonst die verschiedenen Arten von Gelehrten nennen mag. deren Arbeiten die gelehrte Tradition bilden. Mit Nothwendigkeit sind allenthalben, wo ein für ein Volk wichtiges Buch — geschrieben oder nicht geschrieben — als kostbares Vermächtniss der Väter auf die Enkel kam, solche Erklärungen hervorgetreten; denn Sprache, Anschauungen und Sitten nahmen andere Gestalten an; die Enkel

bedurften erst der Erläuterung dunkler Wörter, ungewöhnlicher Sprachformen, halbvergessener Geschichten und Mythen, und endlich fortlaufender Commentare um das zu verstehen, was in der Sprache und Denkweise der Väter geredet war.

Wie viel mehr bedurften wir spätlebende Barbaren einer Unterweisung!

Und wenn unsere Zeit zu den Gedichten Schillers, Goethes, ja des kaum verstorbenen Uhland, unserer Landsleute, Erklärungen wünschenswerth findet, sollen wir da nicht begierig nach Commentaren etwa zum Koran greifen, der ein Jahrtausend hinter uns liegt und unter Verhältnissen entstanden ist, die uns so fremdartig sind? Wie jung und zugänglich ist aber der Koran, dessen Volk noch lebt und dessen Sprache heute noch geredet wird, im Vergleich mit den kanonischen Büchern der Chinesen, oder mit dem Zendavesta, dessen Volk und Cultur vertilgt sind, oder mit dem indischen Veda, der um zwei Jahrtausende über die Stiftung des Islam hinaufreicht!

Wie schön wäre es an der Hand solcher Lehrmeister zu den ältesten Denkmälern menschlichen Geistes, zu den Quellen der Bildung der Völker zurückzugehen und das Rathselhafte des Alterthums von ihnen sich deuten zu lassen, wenn sie wirklich verständen was sie erklären wollen.

Es muss aber — vom Standpunkt der Philologie aus ohne Widerspruch — gesagt werden, dass allenthalben die gelehrte Ueberlieferung unzureichend ist, und dass sie es ist, liegt in der Natur der Sache. Wie verschieden auch die Verhältnisse und Formen seien, in welchen sie sich gebildet habe, für alle Völker und Zeiten bleiben doch die Bedingungen gleich, unter welchen sie entsteht, und durch diese sind ihre Mängel gegeben.

Gestatten Sie mir das ins Einzelne auszuführen an dem Beispiel einer Literatur, in welcher unter allen mir bekannten die gelehrte Tradition am mannichfaltigsten und grossartigsten sich entwickelt hat und dabei doch in ihren Stufen und Formen fassbar geblieben ist, an der heiligen Literatur der Inder.

Zu der Zeit als das Vedenstudium unter uns erwachte, als man nicht mehr bei Epöpen, Fabeln, Lehrgedichten und Liebesgedichten, bei Kaldäsa, Manu und den verworrenen Mythen der Purana bewundernd und verwundert stehen bleiben wollte, sondern die Frage nach den Ursprüngen dieser eigenthümlichen Bildung stellte, als man sich stark genug fühlte die von den Indern mit heiligem Geheimniss umgebenen Religionsbücher endlich ans Licht zu ziehen — und mit Erstaunen hier wiederum eine ganz neue Welt sich öffnen sah, da schaute man eifrig nach Hilfsmitteln sich um, welche zum Verständniss des Unbekannten führen könnten. Man durfte nicht lange suchen. Die gelehrte Tradition der Inder bot dar, was man begehrte. Neben den alten Texten stand eine ganze Reihe von Büchern, zum Theil aus frühen Jahrhunderten, die

sich gerade diese Aufgabe gestellt hatten. Und besonders erfreulich war es Commentare vorzufinden, welche jedes Wort der Grundtexte erklären oder umschreiben, so ausführlich, dass sie für sich schon eine ansehnliche Zahl von Bänden bilden. Die meisten dieser Commentare trugen die Namen des Mādhava und Sājana, zweier Brüder, an der Spitze und alle sind nach einem System gemacht.

Es sind heute zwanzig Jahre, dass ich in der Versammlung zu Darmstadt am Schlusse eines Vortrags über die damals noch so wenig gekannte vedische Literatur darauf hinwies, wie für die Beförderung vedischer Studien nichts angelegentlicher zu wünschen wäre als die Bekanntmachung zunächst des Rigveda und des Commentars dazu, und hoffte mit einigen Freunden dieses unter H. H. Wilsons Patrocinium ins Werk setzen zu können. Die Arbeit kam in andere und zwar sehr tüchtige Hände, ist aber heute noch nicht vollendet. Sie ist nicht zu entbehren, aber sie kam und kommt zu spät.

Ueber den Werth dieser Commentare, von welchen der eben erwähnte nur ein Theil ist, hat sich bei einigen englischen oder in England lebenden Gelehrten die Ansicht festgesetzt, dass dieselben nicht überhaupt eine Tradition, sondern die richtige Tradition repräsentieren, dass die Verfasser derselben für das Verständniss der Texte weit besser als wir befähigt gewesen seien und dass kein europäischer Erklärer von ihrer Hand sich entfernen dürfe, ohne auf Irrwege zu gerathen, dass also bei ihnen die Erklärung fix und fertig sei. In diesem Sinne hat z. B. Wilson seine Uebersetzung des Rigveda begonnen und bis zur Hälfte des Ganzen fortgeführt. Einem Kritiker freilich wird diese Ansicht sehr bedenklich erscheinen, wenn er von dem Inhalte der Bücher noch ganz absehend, nur Zeit und Ort ihrer Entstehung erwägt. Wir kennen nämlich beide mit einer in indischer Literaturgeschichte seltenen Sicherheit durch moslimische Geschichtschreiber und durch Inschriften. Im südlichen Indien, in der Mitte des Dekkhan im Karnāṭa-Lande erhob sich um die Mitte des 14. Jahrhunderts n. Chr. ein Reich, welches die umliegenden moslemischen Herrschaften verschlang und weit das bedeutendste auf der Halbinsel wurde, die letzte glänzende indische Dynastie.

Der Mittelpunkt dieses Reiches war Viṣṇajanagara, die Siegestadt, deren Reste noch von ihrer Grösse zeugen. Der Gründer desselben war niedriger Herkunft und gehörte dem Telugu-Volk, einem nicht-arischen Stamm an. Unter dem dritten Fürsten dieses Hauses, welcher etwa um 1370 zum Thron gelangte, war Mādhava erster Minister, eben der Mann, dessen Name an der Spitze der grossen Vedencomentare steht, die nach der schmeichlerischen Sitte jener Zeit mit dem Namen des Patrons genannt wurden. Aber nicht diese Bücher allein, sondern eine grosse Zahl anderer, namentlich philosophischer Werke leiten sich ebenso von ihm ab. Wir

sehen also wie ein Staatsmann, der für die Bildung seines Volks Interesse hat, eine rege und ausgebreitete wissenschaftliche Thätigkeit um sich her organisirt und dadurch dem jungen Thron seiner Könige einen eigenen Glanz verleiht. Für die meisten dieser Unternehmungen, uamentlich aber für die vedischen Arbeiten war sein Bruder Sâjana die leitende Hand. Diese Commentare werden also mit mehr Recht diesem zugeschrieben, obgleich auch er nicht der eigentliche und einzige Bearbeiter war, sondern dieselben ohne Zweifel unter Beihilfe zahlreicher gelehrter Brahmanen zusammenstellte und redigierte. Es sind aus jener Gegend und Zeit mehrere Inschriften auf metallenen Platten erhalten, Documente über königliche Verleihungen von Dörfern und Ländereien an gelehrte Brahmanen, welche da angesiedelt wurden, vermuthlich um bei solchen Arbeiten mitzuwirken.

Welchem Kritiker nun wird es wahrscheinlich vorkommen, dass man in diesen Zeiten des Zerfalls, in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh., in Südiudien an dem Hofe von Fürsten barbarischen Ursprungs die wahre Ueherlieferung über jene Urkunden der Vorzeit besessen habe? Die Vertheidiger der Tradition werden antworten, dorthin seien die Bewohner alten Wissens, Häupter priesterlicher Schulen und Geschlechter wohl aus allen Theilen Indiens gezogen worden; es habe sich ihnen dort eine Zuflucht vor dem andringenden Islam eröffnet, und mit ihnen seien gekommen alle Schätze theologischer Gelehrsamkeit, welche allenthalben mündlich und schriftlich von Geschlecht zu Geschlecht überliefert waren.

Wir könnten die Möglichkeit einräumen, dass es den Bemühungen eines über ganz Indien berühmten Fürsten und eines einsichtigen, selbst gelehrten Ministers gelingen mochte die Gelehrtesten der Halbinsel um sich zu sammeln. Aber diese Männer konnten dahin nichts mitbringen, was sie nicht besaßen. Es müsste also erwiesen werden, dass damals in Indien eine gelehrte Tradition zu den Religionsbüchern — und zwar in dem Sinne, wie die Traditionsgläubigen sie auffassen — bestand oder wenigstens bestehen konnte. Dieser Beweis könnte auf doppelte Weise versucht werden; einmal aus der Geschichte der indischen Literatur und religiösen Verfassung, zweitens und am wirksamsten aus den in Rede stehenden Schriften selbst.

Es ist mir nicht bekannt, dass von jener Seite aus ein solcher Beweis versucht worden wäre. Man scheint sich diese Frage gar nicht ernstlich vorgelegt, vielmehr die Traditionstheorie als einen Glauben von den heutigen indischen Gelehrten übernommen zu haben, was denjenigen weniger zu verdenken ist, welche Schüler indischer Pauditas sind, als den anderen, die bei europäischer Philologie in die Lehre gingen. — Lassen Sie mich zuerst darnach fragen, welche Merkmale gelehrter Tradition die vorliegenden Schriften etwa an sich tragen, und auf welche Art von Tradition diese

Merkmale hinweisen. — Die Ueberlieferung kann nur dann eine Bedeutung haben, wenn sie Dinge mittheilt, welche auf den ordentlichen Wegen der Erkenntniß nicht erreichbar sind; also wo es sich um Erklärung von Religionsbüchern handelt, werden wir durch sie den Gehalt seltener Wörter und Begriffe, den Sinn schwieriger Aussprüche, den Anlass zur Entstehung des Buchs oder einzelner Theile desselben erfahren; und zwar, je älter die Ueberlieferung ist, desto gewisser nicht in wissenschaftlicher Form. Sie wird auf den Sinn und Gehalt im Ganzen gehen, ohne sich ängstlich an das Wort zu binden, während die wissenschaftliche Erklärung mit dem Einzelnen, dem Wort und der Form anfängt und von hier aus des Sinnes sich zu bemächtigen sucht, mit einem Worte grammatisch ist. So hat z. B. Anquetil Duperron viele Stellen des Zendavesta dem Sinne nach richtig, dem Wortlaute nach höchst fehlerhaft übersetzt. Er hatte von seinem parsischen Lehrer die Tradition des Inhalts empfangen, den er in den Worten des Textes nicht richtig wiederzufinden wusste.

Sehen wir nun auf die Schriften unserer Commentatoren, so finden wir überall die rein grammatische und etymologische Methode. Auf die gewaltsamste Weise suchen sie mit diesen Mitteln zu ihrem Ziele zu gelangen. Sie greifen gerade auf dem lexikalischen Gebiet so oft fehl, bringen einen so unbefriedigenden Sinn zu Stande und sind so überaus einförmig schematisch in ihren Anschauungen, dass allenthalben der Grammatiker und die Schule, wie sie damals war, sich verräth; nirgends die Spuren überlieferter Einsichten, welche ihnen über Schwierigkeiten hinübergeliefert hätten; nirgends Andeutungen davon, dass sie etwa ein Verständniß von den Sachen gehabt hätten, ohne aus den Worten die Rechenschaft geben zu können. Alles Bewusstsein der Sicherheit in der Auffassung fehlt; sie stellen drei oder vier gänzlich verschiedene Erklärungen nebeneinander und überlassen ohne Bedenken dem Leser die Auswahl; sie machen gar keinen Anspruch darauf die letzte Autorität zu sein. Sie selbst wollen das gar nicht sein, wozu ihre heutigen Anwälte sie stempeln. Auch lässt sich, soweit ich die indische Literatur zu verstehen im Stande bin, gar nicht wahrscheinlich machen, dass eine Einförmigkeit der Vedenerklärung bestanden habe und gefordert worden sei in dem Sinne, wie man in christlichen Kirchengemeinschaften orthodoxe Interpretationen aufgestellt hat.

Dagegen wird mancher, der diese Thatsachen zugibt, wenigstens das anerkannt wissen wollen, dass jene Commentatoren aus einer reicheren Quelle wenn auch nur schriftlicher Ueberlieferung geschöpft haben als wir. Dieser Vorzug darf ihnen eingeräumt, muss aber auf das richtige Mass der Schätzung zurückgeführt werden. Wir haben dafür ein untrügliches Kriterium in dem Umstand, dass sie die wenigen erhaltenen wirklich alten exegetischen Werke, die auch auf uns gekommen sind, so vollständig ausbeuten als nur



möglich, und wo diese sie verlassen, es mit eigener Kunst versuchen. Auch nach den Citaten zu schliessen hat z. B. Sâjana vor 500 Jahren nicht erheblich mehr besessen, als wir heute besitzen oder noch aufzufinden Aussicht haben.

Eine Tradition stand also unseren Erklärern allerdings zur Seite; aber nur die Ueberlieferung der grammatischen Schule; so wie sie erklärten, so hatten wohl Jahrhunderte vor ihnen andere Grammatiker zu erklären versucht, sie waren geschult in der Handhabung der Hilfsmittel, über welche die indische Wissenschaft verfügte, und mochten da und dort die Anslegungen berühmter älterer Grammatiker benutzen, so wie bei uns der Exeget sich die Ansichten seiner Vorgänger zu Nutzen macht. Das ist der Boden, auf welchem sie stehen, und das ist ihre Tradition, der man einen Werth beilegen muss wie jeder durch Uebung sich ausbildenden Praxis, aber nicht mehr.

Eine andere Tradition aber im vollen Sinn des Worts, an die Zeiten anknüpfend, welchen diese Sprache und Gedanken unmittelbar verständlich waren, oder auch nur eine diesen Zeiten und diesem Verständniss nahe kommende, hatten sie nicht. Eine solche Ueberlieferung wird überhaupt, wie ich die Sache ansehe, für das hohe Alterthum gar nicht, für spätere mehr reflectirende und sammelnde, auch der Schrift sich bedienende Zeiten höchst selten und immer nur in Bruchstücken vorkommen. Die Ansichten über die Fortpflanzung uralter geheimer Weisheit in Priesterorden und ähnlichen mysteriösen Verbindungen dürfen wir als erloschen ansehen, nachdem uns jetzt ein ganz anderer Einblick in die alte Geschichte des Orients und seiner Religionen verstattet ist, als noch vor 50 Jahren.

Dass unsere Commentatoren eine solche Tradition nicht haben konnten, weil keine vorhanden war, dafür zengt die ganze ihnen vorangehende exegetische Literatur zum Veda, Bucher, welche zum Theil 1500 oder 2000 Jahre älter sind als die Gelehrten von Vigâjanagara. Es ist uns zum Glück wenigstens ein exegetisches Handbuch oder Compendium aus alter Zeit erhalten, das Nirukta des Jâska, aus welchem man sieht, wie es um das Verständniss der heiligen Texte etwa im 3. oder 4. Jahrh. vor der christl. Zeitrechnung stand. Auch er hatte schon eine Reihe von gelehrten Erklärern vor sich und lebte, wie wir annehmen müssen, in einer Zeit, wo das Sanskrit noch eine lebendige Sprache war; dennoch bleibt er weit zurück hinter der Aufgabe, die er sich gestellt hat; denn er ist für die Lösung der sprachlichen Schwierigkeiten gewöhnlich auf den allgemeinen grammatisch-etymologischen Weg angewiesen, für schwierige Wörter und Stellen rathlos und ganz von eigner Muthmassung ausgehend. Und wollen wir über Jâska hinauf zu den Brâhmana greifen, diesen wunderlichen Erzeugnissen priesterlichen Wissens und irrender Phantasie, so wird man in ihnen zwar noch manche Spur alter Wörter und Sprachformen, über

ein richtiges Verständniss alter Texte aber nur selten Belchrung finden. Diese Bücher sind es vielmehr, welche dem einfachen geschichtlichen Verständniss der Veden am meisten geschadet und der Willkür Thüre und Thor geöffnet haben.

Wie weit wir also auch zurückgreifen, immer sehen wir noch keine Tradition, d. h. Continuität des Verständnisses. Immer noch liegen jene alten Lieder und Sprüche weit rückwärts. Und so treu auch in der Hauptsache ihr Wortlaut überliefert sein mag, so wenig gelingt es selbst den frühesten Exegeten ihren Sinn in allen Theilen zu bemeistern. So lange diese Kluft besteht, kann von einer Tradition, die Vertrauen fordert, weil sie von Verstehenden kommt, nicht die Rede sein, sondern nur von einer Tradition unter Forschenden. Wie alt aber auch diese oder jene Ansicht sei, ihr Alter allein ist noch keine Bürgschaft der Wahrheit; sie muss sich die Prüfung nach den allgemeinen Gesetzen des Erkennens gefallen lassen, so gut wie die des jüngsten Forschers. Eine andere Ueberlieferung kann es aber auch nicht geben. Die heiligen Lieder und Sprüche, welche den Kern des Veda bilden, sind Jahrhunderte lang je in einzelnen Kreisen und Familien, in Priestergeschlechtern von Mund zu Mund überliefert und bei Gebeten und Opfern gebraucht worden. Wie diess oder jenes in denselben zu deuten sei, das hat man erst gefragt, als man es nicht mehr verstand oder nicht mehr sicher verstand; und zwar in Indien wahrscheinlich eben zu der Zeit, als man diese Erzeugnisse einer für heilig geltenden Vorzeit sammelte und ordnete, um sie von nun an zur Richtschnur des religiösen Thuns und Glaubens zu nehmen. Hiemit hat die gelehrte Arbeit und Forschung begonnen, sowie in Griechenland vor der Sammlung der homerischen Gesänge gewiss Niemand Untersuchungen über Homer angestellt hat. Dass man aber den Rigveda zu der Zeit als man ihn sammelte, nicht mehr in allen Theilen sicher verstand, das zu beweisen würde mir nicht schwer fallen und wird wohl in Bälde allgemein anerkannt sein.

Das Forschen und Fragen beginnt also naturgemäss erst dann, wenn Niemand mehr aus unmittelbarem Wissen auf die Fragen eine Antwort geben kann. Und was man gewöhnlich Tradition nennt, ist nichts anderes als die Geschichte der Lösungsversuche, nicht die Lösung selbst.

Wenn die zahllosen Irrthümer und Geschmacklosigkeiten der Ueberlieferung nicht unmittelbar genügen, der kann also auch auf historischem Weg sich überzeugen, dass dieselbe an sich noch keine Autorität, dass eine Berufung auf sie ein unbegründeter Verzicht auf eigenes Urtheil ist und dass jeder mit Evidenz geführte wissenschaftliche Beweis gegen alle Tradition, habe sie Namen welchen sie will und sei sie noch so alt, siegreich bleiben muss; dass sie als Hilfsmittel, richtig gebraucht, die bedeutendsten Dienste leisten, zur Richtschnur genommen aber nur hemmen und irre führen kann.

In Indien hat man, wie wir sahen, kein Recht aus dem Alter derselben besondere Ansprüche abzuleiten. Ist das so in einem Land, das auf die Continuität seiner religiösen und wissenschaftlichen Entwicklung durch Jahrtausende hin stolz ist, das in seinem gelehrten Priesterstand berufene Hüter der heiligen Ueberlieferung besitzt — wie sollte man anderswo bessere Titel aufweisen können? Wie sollte insbesondere für die heiligen Schriften der Irawier eine zuverlässigere Ueberlieferung bestehen? Ich bedaure auf dieses Gebiet heute nicht weiter eingehen zu können. Ich fürchte, dass es den Erklärern des Zendavesta schwerer werden wird ihre Selbstständigkeit zu behaupten, als denen des Veda, denn ihr Stoff ist ärmer, spröder und weniger wohl erhalten, und ihre Hilfsmittel sind ungleich spärlicher als die des Vedenerklärers. Aber wie der neueste Herausgeber und Erklärer der kanonischen Bücher der Chinesen James Legge in der Vorrede zum ersten Band seines Werkes sagt, er habe nicht gesucht der Autorität des Tschin Hi oder irgend einer andern zu folgen, er habe den Text, nicht den Commentar zu seiner Aufgabe gemacht, so wird auch für jene nicht die Uebersetzung der Uebersetzung, sondern die des Textes das Ziel sein müssen. Und wir werden für den Veda darnach streben den Sinn zu finden, welchen die Rishi der Vorzeit in ihre Lieder gelegt haben, nicht denjenigen, welchen Sâjana und die andern darin gesucht haben. Ist dieser Weg auch lang und mühselig und voll von Hindernissen, an denen wir straucheln, so werden wir doch, oder vielmehr nicht wir, sondern diejenigen welche nach uns kommen, zu einem rechten Ziel gelangen, und das desto eher, je mehr wir von vornherein die rechte Richtung einhalten. Wenn wir heute noch nicht den Veda zu übersetzen versuchen, so möge man uns damit entschuldigen, dass unser Studium so zu sagen kaum begonnen hat. Bis zu der Zeit, wo die classischen Philologen, die doch einen Vorsprung von Jahrhunderten haben, mit dem Homer, und die alttestamentlichen Exegeten mit ihren Büchern vollständig fertig sein werden — bis dahin werden auch wir den Veda bis auf den Grund erklärt haben.

---

Veranlassung zum Abdruck des voranstehenden Vortrags, ein volles Jahr nachdem derselbe gehalten wurde, gab das Erscheinen der Abhandlung des Herrn John Muir: *On the Interpretation of the Veda* in der Zeitschrift der Londoner Asiatischen Gesellschaft II, 2. Es ist nie meine Absicht gewesen über die behandelte Frage, über welche unter Unbefangenen überhaupt keine Verschiedenheit der Meinung besteht, in irgend eine Polemik einzutreten, es genügte mir im Kreise einsichtiger Fachgenossen die Lage der Sache einfach darzustellen. Nachdem aber nun J. Muir die praktische oder specielle Seite des Gegenstandes so gründlich und schlagend be-

sprochen hat, glaubte ich als einen Nachtrag dazu meine Ansicht der theoretischen oder allgemeinen Seite geben zu sollen.

Hat in England selbst eine Stimme von solcher Bedeutung sich zu Gunsten der wissenschaftlichen Methode erklärt, so wird man dort künftig nicht mehr „die Gelehrten des Continents“ den englischen gegenüberstellen und für diese glückliche Insel den Vorzug behaupten können, dass man da von Kritik nichts wisse, nicht in willkürliche Conjectur sich stürze, sondern im Frieden bei der einheimischen Tradition stehen bleiben wolle. Und diesseits des Kanals wird man nun deutlicher als bisher sehen, dass der Cultus der sogenannten Tradition weder allgemein englisch, noch überhaupt dort verbreitet, sondern die Liebhaberei Einzelner, und zwar sehr weniger gewesen ist. Auch von Herrn E. B. Cowell, ihrem neuesten Anhänger, welchem wir auf andern Gebieten indischer Literatur tüchtige Arbeiten verdanken, wird man hoffen dürfen, dass eine fortgesetzte Beschäftigung mit dem Veda ihn von selbst zu anderen Ansichten und zu einem billigeren Urtheil über „die Gelehrten des Continents“ führen werde.

Im September 1866.

---

## Die Verwandtschaftsverhältnisse des Paštō; zugleich eine Kritik von Raverty's Grammar of the Pushtō.

Von

**Dr. E. Trumpp.**

Das Paštō oder Afghānische hat in den letzten 20 Jahren verschiedene Bearbeiter gefunden. B. von Dorn's sonst werthvolle Arbeiten sind, da der Herr Verfasser nie in persönlichen Verkehr mit den Afghānen selbst gekommen ist, natürlich mangelhaft; seine afghānische Chrestomathie ist, wie es sich auch nicht anders erwarten lässt, durch viele Druck- und Sinnfehler entstellt, und deshalb der Gebrauch derselben, wie der Schreiber dieser Zeilen aus eigener Erfahrung weiss, von zweifelhaftem Nutzen: das afghānisch-englische Glossar desselben Verfassers ist bei den mangelhaften Hilfsquellen, die ihm bei der Ausarbeitung desselben zu Gebot standen, mager und zu schwankend gehalten.

Den ersten entscheidenden Schritt vorwärts hat Captain Vaughan mit seiner Paštō-Grammatik gethan, die im Jahre 1854 zu Calcutta erschienen ist <sup>1)</sup>. Der Verfasser gibt zwar nur eine (freilich noch mangelhafte) Grammatik des Dialects von Banū, aber, da er selbst mehrere Jahre unter den dortigen Afghānen gelebt hat, so ist seine Arbeit, so viel an ihr auch in grammatischer Hinsicht zu tadeln ist, doch von grossem Werthe, und zwar um so mehr, da er die Verwandtschaftsverhältnisse dieser Sprache viel richtiger durchschaut hat, als Herr Raverty. Vom gleichen Verfasser ist im Jahre 1855 ein kleines English-Pooshtoo Vocabular <sup>2)</sup> erschienen, das für practi-

1) Der vollständige Titel dieser Grammatik lautet: A Grammar and Vocabulary of the Pooshtoo Language (as spoken in the Trans-Indus Territories under British Rule) by Captain John L. Vaughan. Calcutta, Printed by J. Thomas, Baptist Mission Press, and published by Messrs. Thacker, Spink and Co. 1854.

2) Das English-Pooshtoo Vocabular (das den zweiten Theil der Grammatik bildet) führt denselben Titel, wie die Grammatik, nur dass es im Jahr 1855 erschienen ist, im gleichen Verlag, wie die Grammatik. Es zählt jedoch nur 148 Seiten.

sehe Zwecke recht brauchbar ist. Grammatik und Vocabular machen keine wissenschaftlichen Pretentionen, sondern wollen nur der practischen Erlernung der Sprache dienen; sie dürfen daher auch nicht wissenschaftlich gerichtet werden.

Anders verhält es sich mit den Paštō-Arbeiten des Captain Raverty. Die erste Auflage seiner Pushtō-Grammatik<sup>1)</sup> ist im Jahre 1855 zu Calcutta erschienen, die zweite im Jahre 1860 zu London. In seiner weitschweifigen Vorrede tritt Herr Raverty mit grosser Zuversicht als Vertheidiger der schon längst abgethanen Theorie von dem Semitischen Ursprunge des Afghänischen wieder auf; er wirft alle möglichen Sprachen, wie Kraut und Ruben, durcheinander, aber zeigt schon dadurch für jeden Philologen von Fach, dass er die Sprachen, die zu vergleichen er vorgibt, unmöglich gekannt noch verstanden haben kann, sonst hätte er schwerlich so etwas thun können.

Es wäre nutzlose Zeitverschwendung, Hrn. Raverty mit seinen Theorien auf die gleiche Weise abzufertigen, wie er solches Herrn Prof. Dorn und Lassen gegenüber gethan hat; nur Eine Bemerkung sei uns hier erlaubt, dass derjenige, welcher behauptet, dass das Paštō irgend eine Verwandschaft mit dem Hebräischen habe, unmöglich eine, wenn auch noch so geringe Kenntniss des Hebräischen haben kann. In England mag die Behauptung, dass in den Afghänen die verlorenen 10 Stämme Israels wieder gefunden worden seien. Bewunderer finden, vor dem Richterstuhl der vergleichenden Sprachforschung aber muss solche unwissenschaftliche Tüdelei unnach-sichtlich verdammt werden. Herr Raverty hat jedoch in England selbst an Viscount Strangford einen gelehrten Gegner gefunden, der in einem trefflichen Aufsätze im XX. Band des Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland die sprachwissenschaftliche Flatterhaftigkeit des Herrn Raverty so gründlich nachgewiesen hat, dass wir füglich das weitere auf sich beruhen lassen können.

Ein Beispiel, wie sich Herr Raverty von den Eingeborenen hat blenden lassen, gibt er selbst auf sehr naive Weise in seiner Vorrede, wo er p. 9, II. Auflage (nach der wir immer citiren, wenn nicht ausdrücklich die erste Auflage angegeben wird) einen Auszug aus einem Paštō-Manuscript mittheilt. In dem betreffenden Manuscripte, auf das Herr Raverty hauptsächlich seine Theorie von dem semitischen Ursprunge der Afghänen stützt, wird auf ächt orientalische Weise der Name Paštō etymologisirt (und er schreibt

1) Die erste Auflage führt den Titel: A Grammar of the Pukhto, Pushtō, or language of the Afghans etc. by Lieut. H. G. Raverty; Calcutta, printed by J. Thomas, of the Baptist Mission Press. 1855.

Die zweite Auflage: A grammar of the Pulhūtō, Pushtō, or language of the Afghans etc. by Captain Raverty. Second Edition. London, Longman, Green and Roberts, Paternoster Row etc. 1860.

alles nach, ohne auch nur einen Zweifel darüber laut werden zu lassen) und daher erklärt, dass der Prophet dem ʿAbd-ur-rašīd (einem angeblich afghānischen Häuptlinge, der nach Mekka eine Pilgerfahrt unternommen haben soll, um den Propheten persönlich zu hören) wegen seiner ausserordentlichen Tapferkeit im Kampf gegen die Ungläubigen den Titel پَتَان oder پَتَان verlihen habe, welches im Arabischen den Kiel eines Schiffes bedeute, ohne welches es nicht segeln könne, so könne auch das Kriegsschiff nicht segeln ohne den Kiel der Schlacht!! Nicht zufrieden mit diesem Unsinn, der ihm doch wohl die Augen hätte öffnen können, macht er noch die Anmerkung dazu: „Im Arabischen werde es طَان (sic!) geschrieben, und bedeute wahrscheinlich „keelson“ statt „keel“. Was sollen wir denn zu einer solchen Anmerkung anmerken? Wenn Herr Raverty meint, es werde im Arabischen طَان geschrieben, so sieht es mit seiner Kenntniss des Arabischen wohl ebenso schlimm aus, wie mit seiner Kenntniss des Hebräischen. Hat er denn die Absurdität einer solchen Etymologie nicht durchschaut, dass der unwissende afghānische Verfasser, dessen Worte er so gläubig nachbetet, den gewöhnlichen Namen, womit die Afghānen in Indien henannt werden (پَتَهَان pathān<sup>1</sup>), hat erklären wollen, und solches, nach seiner Theorie, aus dem Arabischen hat thun müssen? In der ersten Ausgabe seiner Grammatik p. 14, hat er das Wort, das er dort noch پَتَان oder پَتَان schreibt, mit „Mast“ übersetzt, und in einer Anmerkung dazu bemerkt, dass er dieses Wort weder im Kamus, Burhan Kataae (nach seiner Schreibweise) noch bei Richardson finden könne; aus leicht begreiflichen Gründen.

Auf ähnliche Weise wird auch der Name افغان in dem betreffenden Manuscripte etymologisiert (p. 8), den der afghānische Verfasser scherzhaft daher erklärt, dass Afghānah eine Ursache des Jammers dem Tenfel, den Genien und den Menschen gewesen sei. Die Etymologie ist falsch, aber der blutgetränkte Boden Afghānistān's bezeugt leider die Wahrheit der Thatsache.

Ohne uns weiter mit den fruchtlosen Theorien des Herrn Raverty zu befassen, gehen wir in der folgenden Abhandlung von dem Satze aus, den wir weiter zu erhärten für unnöthig achten, weil er wohl von Niemand mehr angefochten werden wird, dass die Afghānen mit den Semiten in keinem Verwandtschaftsverhältnisse stehen, sondern der grossen Arischen Völker-

1) Das Paṣṭū hat bekanntlich keine Aspirata; die Afghānen schreiben und sprechen daher das indische Wort پَتَهَان consequent پَتَان patān.

familie angehören. Die näheren sprachlichen Nachweise werden wir am passenden Orte nachzuliefern versuchen.

Dorn, Lassen und neuestens Viscount Strangford jedoch sind der Ansicht, dass die Afghānen mehr zu der Irānischen, als zu der Indischen Familie zu ziehen sind, eine Ansicht, die der Verfasser dieser Zeilen nicht zu theilen vermag. Mir hat sich im Gegentheil beim Studium dieser Sprache immer mehr und mehr die Ueberzeugung aufgedrungen, dass das Paštō weit mehr zur Indischen als zur Irānischen Sippe zu zählen ist, dass sich die grammatischen und zum grossem Theil auch die lexica- lischen Eigenthümlichkeiten dieser Sprache nur aus den neu- indischen, resp. Prākrit-Sprachen hinreichend erklären lassen. Die nähere Beziehung des Paštō zu den irānischen Sprachen möchte ich keineswegs in Abrede ziehen, manches lässt sich bloss daraus beleuchten; aber das, was dem Paštō seinen besondern Stempel aufdrückt und von dem Persischen so scharf abgränzt, ist nur durch das Medium der benachbarten Prākrit-Dialecte zu erklären.

Es ist bei dem Paštō, wie bei vielen andern schwierigen Sprachen der eigenthümliche Fall eingetreten, dass man den Wald vor lauter Bäumen nicht gesehen hat. Man hat nach Vergleichungs- puncten in Irān und der Mongolei geforscht, uur da nicht, wo sie so nahe an der Hand lagen, d. h. in den angrenzenden Induslän- dern selbst, in Sindh und im Panjāb. Wer zuerst Sindhī und Panjābī gelernt hat, und dann an das Paštō geht, dem wird sich von selbst das letztere als eine Schwestersprache darstellen, über deren Eigenthümlichkeiten er sich den Kopf nicht zu zerbrechen hat; er wird vielmehr Schritt für Schritt wohlbekannten Formen und Constructionen begegnen, und was sonst im Paštō sich gar nicht begreifen lassen wird, wird durch Herbeiziehung dieser Schwe- sterdialecte sein volles Licht erhalten. Dass Herr Raverty, so wie seine Vorgänger, auf diese Verwandschaft nicht geachtet haben, ist sehr zu bedauern, sie wären dadurch vor manchen Missgriffen be- wahrt geblieben; insbesondere ist Herr Raverty durch seine einge- bildete Theorie des semitischen Ursprungs des Paštō zu vielen Ab- surditäten verleitet worden, die wir später im Einzelnen nachzu- weisen haben werden.

Ich mache keineswegs Ansprüche darauf, alles etymologisch richtig im Paštō erklären zu können, und es wird dies auch wohl nicht möglich sein, bis wir eine genauere Kenntniss des Zend er- reicht haben, und namentlich endlich einmal eine vollständige Zend- Grammatik und Wörterbuch besitzen <sup>1)</sup>. Immerhin hoffe ich den Satz genügend nachweisen zu können, dass das Paštō mit viel mehr Grund den Indischen, als den Irānischen Sprachen einzureihen ist.

<sup>1)</sup> Die Abhandlung wurde vor dem Erscheinen des Werkes von F. Justi's geschrieben.



Diess stimmt auch ganz mit den ältesten Nachrichten, welche wir über die Wohnsitze der Afghānen besitzen. überein. Schon Lassen hat in seiner Indischen Alterthumsk. I, p. 428 sqq. es ausser allen Zweifel gestellt, dass wir in den *Ἰαζτρες* des Herodot den Nationalnamen der Afghānen, پښتون *paštūn* oder (nach der östlichen Aussprache, was hier significant ist) پاڅتون, und in *Ἰαζτινῆ* den Namen ihres Landes vor uns haben; ein weiterer Beleg dafür ist das Indische पठबान *paṭbān*, das nach den Regeln des Prākṛit (Lassen, Instit. Ling. Prāk. §. 77) aus پښتون umgebildet ist<sup>1)</sup>. Ich hege daher keinen Zweifel, dass Lassen auf seiner Karte des alten Indien im Allgemeinen die Lage von Paktyka richtig bezeichnet hat. Es ist das wilde Hochland, begränzt im Osten durch die steil gegen das Indusland abfallenden Suleimānī-Gebirge, im Süden an Kach Gandāva oder Sevistān gränzend (das jetzt noch von jats bewohnt wird), im Westen gegen das alte Arachosien sich streckend, und im Norden scharf durch die hohe Gebirgskette des Safid Kōh oder Schneegebirges abgeschlossen. Die Afghānen selbst nennen ihre alte Heimath Rōh, was aber keineswegs ein Nomen proprium ist, wie Herr Raverty meint, sondern ein gewöhnliches Appellativum. Im Sindhī bedeutet रोहु *rōhu* ein wildes, wasserloses Gebirgsland, und davon regelmässig abgeleitet रोहीलो *rōhīlō*, ein Gebirgsbewohner, Paštō ebenfalls nach derselben Bildung روهيلو *rōhēlah* oder روهيلي *rōhēlai* (siehe §. 7, 8) ein Gebirgsbewohner, und daher die in Indien aufgekommene Benennung der Afghānen, welche sich dort niedergelassen haben, Rohillah oder Gebirgsleute. Die gleiche Bewandniss hat es mit Ghōr (vergl. das Paštō غور *gar* Berg), welches ebenfalls „Gebirgsland“ bedeutet, und kein Nom. propr. ist.

Dass die Afghānen erst im 12ten Jahrhundert, und insbesondere gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts nach dem Derajāt, Kābul und Peshawer vorgedrungen sind, ist eine wohl bekannte Thatsache.

Unser Zweck ist dabei der, nachzuweisen, dass die Afghānen, soweit wir sie geschichtlich verfolgen können, immer Nachbarn der indischen jats gewesen sind. Ich habe schon in einem früheren

<sup>1)</sup> Diess hat schon Ewald in seinem bekannten Aufsätze über das Pushtu. II. Band der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, mit seinem gewöhnlichen philologischen Scharfblick gesehen.

Aufsätze (XV. Band dieser Zeitschrift) darauf hingewiesen, dass die Jats sich noch heutigen Tags bis tief nach Beluchistan hinein erstrecken; die Ackerbau treibende Bevölkerung von Kač Gandāva aber besteht ebenfalls aus Jats und das gleiche gilt vom Deraĵāt, wo die Afghānen nie im Stande gewesen sind, die alte sesshafte Jat-Bevölkerung gänzlich zu verdrängen.

Wie die Afghānen local die nächsten Nachbarn der alt-ārischen Jat-Bevölkerung gewesen sind und noch bis auf den heutigen Tag sind (denn die Beluchen im Süden haben sich erst später eingedrängt), so bilden sie auch sprachlich die erste Uebergangsstufe vom indischen zum irānischen Sprachstamme. Das Paštō ist keineswegs ein Prākrit-Dialect, wie das Sindhī und Panjābī, sondern eine uralte, selbstständige Sprache, welche an den Eigenthümlichkeiten beider Sprachsippen Theil nimmt, jedoch noch die Prākrit-Abstammung frisch an der Stirne trägt, daher mit vorwiegend indischem Gepräge <sup>1)</sup>. Man darf sich durch die vielen im Paštō gebräuchlichen persischen Worte nicht täuschen lassen; sie sind ein fremdes, importirtes Element, sowie die zahlreichen, durch den Islām eingebürgerten arabischen Worte. Die ursprüngliche Armath des Paštō machte bis zu einem gewissen Grade die Aufnahme persischer und arabischer Worte und Phrasen nothwendig, so bald die Afghānen angingen, ihre rauhe Gebirgssprache zu cultiviren und sie zu Literaturzwecken zu gebrauchen. Die alten, ächten Paštō-Worte sind nichts destoweniger überall leicht kenntlich, obsehon die Vorliebe für fremde Elemente so gross geworden ist, dass in einem Satze oft nur das Verbum rein Paštō geblieben ist, alle andern Worte dagegen aus dem Persischen oder Arabischen geborgt sind.

Ehe wir diese Einleitung verlassen, möge es uns noch erlaubt sein, einiges über die verschiedenen Namen zu bemerken, unter denen die Afghānen in verschiedenen Ländern bekannt geworden sind.

Das Nomen proprium „Afhān“ افغان, unter welchem sie hauptsächlich in der Geschichte auftreten, ist dem Paštō selbst fremd, und sie verdanken diese Benennung den Persern. Die Afghānen wissen selbst nicht, wie sie zu diesem Namen gekommen sind, so wenig als die alten Deutschen, warum sie die Römer Germani genannt haben. Afghānische Schriftsteller haben diesen Eigennamen verschieden zu erklären versucht. Sie haben zu diesem

---

1) Ewald hat schon in dem erwähnten Aufsätze sich die Frage gestellt, ob das Paštō seinem innersten Wesen und Ursprunge nach sich mehr zu den zendischen oder indischen Sprachen neige, und darüber einen späteren Aufsatz versprochen. Es ist mir aber nicht bekannt, ob er auf diese Frage wieder geführt worden ist. Er weist aber schon Seite 290 darauf hin, dass das Paštō mit dem Hindustānī und Panjābī viel gemein habe.

Zwecke einen Stammvater *أَفْغَان* oder *أَوْغَان* *avγān* erfunden, welcher der Sohn Irmia's oder Barkia's, des Sohnes Sauls, Königs von Israel, gewesen sein soll. Da diese ganze genealogische Tradition mit der fingirten Abstammung der Afghānen von den Banī Isrā'īl zusammenhängt, so steht und fällt sie mit derselben. Eine andere, mehr scherzhafte Erklärung des Namens *افغان* haben wir schon berührt. So viel ist sicher, dass das Wort bis jetzt keine befriedigende Erklärung gefunden hat, und daher wohl dunkel bleiben wird, bis wir in den Besitz weiterer aufhellender Documente gelangen werden. Der Burhān-i-Qāṭiṣ sagt ganz einfach:

افغان با غین نقطه دار بر وزن مَسْتَان بمعنی فریاد و زاری باشد و نام قبیله است مشهور و معروف و جمعه اش افغانه است بر وزن فراعنه بطریق جمع عربی

„Afghān mit dem punctirten غ, nach Massgabe des Wortes *mastān*, kommt vor mit der Bedeutung „Jammer und Angstgeschrei“; es ist auch als Name eines Volksstammes wohl bekannt, und sein Plural lautet *afāyīnah*, nach Massgabe von *farāšīnah*, nach Art des arabischen Plurals.“ Die weiteren Benennungen *Rohēlah* oder *Rohēlai* haben wir schon oben als blosse Appellative kennen gelernt. Die einzige Nationalbenennung, welche sich alle afghānische Stämme ohne Unterschied beilegen, ist *پښتون*, im Westen *paštūn*, im Osten *paṣṭūn*, ausgesprochen, plural *paštānah* oder *paṣṭānah*; ihre Sprache heissen sie *پښتو* *paštō* oder *paṣṭō*; daneben findet sich auch im Osten die Aussprache *puṣṭō*. Als allgemeinen Landesnamen gebrauchen sie entweder die persische Bildung *افغانستان* *Afghānistān*, oder das einheimische Wort *پښتنځا* *paštunṅā*, aus *پښتون* *paštūn* und *خا* = *خوا* *vā* „Seite“, zusammengesetzt, eigentlich: die *Paštō*-Seite, das, was den *paštānah* gehört, Afghānenland.

Der Ursprung dieses Wortes ist in Dunkel gehüllt, wie die meisten Nationalnamen. Lassen, Indische Alterthumsk. I, S. 432 Anm. 4, und S. 434 Anm. 2, vergleicht damit das Sansk. *paktu* resp. *pahlava*, das im Sanskrit ein bedeutungsloses Wort sein und aus einem altpersischen *pakhtu* entstanden sein soll, das in dem Neupersischen *پهلو* *pahlū* seinen Ableger gefunden habe. Lassen vergleicht ferner damit das bekannte Wort *pehlevī*, das nach Mohl „Grenzsprache“ bedeuten soll. Aber gegen diese Etymologie erheben sich bedeutende Bedenken. Dass das Sansk. *pahlu* aus einem zendischen *pakhtu* entstanden sein könne, ist nach Analogie

von Bahlī aus dem zendischen Bakhdī (Seite 132) wohl nicht in Zweifel zu ziehen. Aber damit ist noch nichts gewonnen. Es musste zuvor nachgewiesen werden, dass das neu-persische پهلو pahlu „Seite“ auch wirklich aus einer alt-persischen Form pakhtu abgeleitet wäre, was sich wohl nicht beweisen lassen wird; die Analogie wenigstens spricht dagegen. Vullers leitet vielmehr ganz mit Recht das neupersische پهلو von dem Sansk. पार्श्व ab; श geht schon im Prākṛit in स = persisch h über, r in seine nächste Liquida l, und der Halbvocal व hält sich in , wobei nur das ह der Euphonie wegen vorgesetzt, und der ursprünglich lange mittlere Vocal durch die dadurch entstandene Dehnung der Sylbe ausgeworfen worden ist. Diese Etymologie wird bestätigt durch das Adjectiv پہلو پہلو pehlū, tapfer, oder mit dem Adjectiv-Affix ān: پہلوان pahlavān, das von dem Sansk. पार्थिव ganz auf dieselbe Weise abgeleitet worden ist, indem थ = h, र = l (wieder mit Vorsetzung des h und Ausstossung des langen ā) व = ū geworden ist. Pahlavī mag daher wirklich „Grenzsprache“ bedeuten, und mit dem neupersischen Substantiv پهلو „Seite“ in Verbindung stehen, aber für eine alt-persische Form pakhtu, und somit für unser پہشتون paštūn, ist damit kein sicherer Boden gewonnen. Das lateinische „pectus“, das Lassen zur Begründung einer Form „pakhtu“ anführt, ist offenbar von dem Sansk. वक्षस् abzuleiten.

Herr Raverty verfehlt nicht, auch seine Ableitung des Wortes paštūn anzugeben. Er sagt (Grammatik S. 177), dass پہشتون in Wirklichkeit ein Abstractum sei, abgeleitet von پیش paš, dem Namen des ältesten Sitzes der Afghānen in den Suleimānī-Gebirgen, und تون, welches „Wohnung“ oder „Geburtsort“ bedeuten soll. Wie er zu dem پیش gekommen, gibt er nicht näher an, er widerspricht sich aber selbst, indem (Introduction zu seiner Grammatik S. 8) der betreffende Wohnsitz, wo Malik Atghān sich zuerst, nach dem citirten Paštū-Mannscript, niedergelassen haben soll, dort pašt (پشت), nicht paš genannt wird; auf ein t mehr oder weniger kommt es ihm freilich nicht an. Wir lassen ihm einfach sein Abstractum.

Nach all diesem halten wir es einstweilen für sicherer پہشتون

als ein unerklärbares *Nomen proprium* stehen zu lassen, bis sich eine haltbarere Etymologie nachweisen lassen wird.

## I. Das Lautsystem des Paštō.

### §. 1.

#### Das Paštō-Alphabet.

Die Afghānen haben mit dem Islām auch zugleich die arabischen Lettern angenommen, wie die meisten andern, zum Islām bekehrten Völker Asiens. Es muss für die ersten Paštō Schriftsteller keine Kleinigkeit gewesen sein, die arabischen Charactere dem Paštō-Lautsystem anzupassen, und diese schwierige Aufgabe ist von ihnen mit grossem Geschick gelöst worden; nur ein Consonant ist unbestimmt geblieben, was oft kein unbedeutendes Schwanken in der Aussprache verursacht. Anders dagegen verhält es sich mit dem Vocaleystem, für welches die arabischen Vocalzeichen keine entsprechenden Aequivalente darbieten, und in diesem Mangel an passenden Vocalzeichen liegt das Hauptgebrechen des adoptirten arabischen Systems. Es muss als ein grosses Unglück bezeichnet werden, dass mit dem Islām auch die arabischen Lettern bei Völkern von ärischem Ursprunge Eingang gefunden haben; das arabische Consonanten- und Vocaleystem passt eben nun und nimmermehr für ärische Sprachen, und diess zeigt sich wieder auf auffällige Weise am Paštō, das man in seinem arabisirten Gewande gar nicht erkennen kann, wenn nicht die lebende Sprache beständig an das Ohr schlägt. Wenn irgendwo, ist im Paštō eine genaue Transcription in römischen Lettern geboten, ohne welches Hilfsmittel man gar keine genaue Einsicht in den grammatischen Bau der Sprache erhalten kann.

Wir schliessen uns in der folgenden Uebersicht des Paštō-Alphabetes dem System an, welches Prof. Lepsius in seinem Standard-Alphabet vorgezeichnet hat, mit dem wir uns vollkommen einverstanden erklären. Wir müssen zwar im folgenden in einzelnen Punkten davon abweichen, weil einige Consonanten in eine unrichtige Classe gesetzt worden sind, die Bezeichnung aber bleibt im wesentlichen dieselbe. Auch Herr Prof. Brockhaus ist in der neuesten Zeit mit einer interessanten Abhandlung über die Transcription mehrerer orientalischen Sprachen, unter anderem des Paštō hervorgetreten, worüber hier einige Worte am Platze sein mögen, so fern das Paštō davon betroffen ist. Herr Prof. Brockhaus tadelt mit vollem Recht den gänzlichen Mangel an einer klaren Uebersicht über das phonetische System des Paštō in Raverty's Grammatik, und noch mangelhafter und verworrener ist die Art und Weise, wie Herr Raverty die Paštō-Laute in lateinischen Lettern unschreibt, wovon man sich durch den Angensehein überzeugen muss. Was

die von Herrn Prof. Brockhaus vorgeschlagene Transcription des Paṣtō betrifft, so fällt sie im wesentlichen mit dem hier befolgten Systeme zusammen; nur in einzelnen Punkten ziehe ich vor, von ihm abzuweichen. Ich muss mich jedoch wundern, dass Herr Prof. Brockhaus, der trotz der in Raverty's Grammatik herrschenden Confusion in der Lautlehre richtig gesehen hat, dass der Mitlaut 𑂔 dem Sansk. ष entspricht, denselben durch sh zu umschreiben vorschlägt. Vor allem muss in einer Transcription, wenn sie nicht in willkürliche Regeln ausarten soll, Consequenz herrschen; umschreibt man also die übrigen Cerebralen durch einen Punct unter dem betreffenden lateinischen Buchstaben, so muss man auch consequent sh schreiben, und nicht sh. Ich ziehe es jedoch vor, aus Gründen, die ich hier nicht weiter entwickeln kann, sh durch ś (als einfachen Laut), und consequenter Weise cerebrales sh durch ṣ zu umschreiben. Das gleiche gilt auch von ṣ und ṣ, das ich durch einen einfachen Laut (ohne h) bezeichne. Die Laute ṣ=ts und dz umschreibt Herr Prof. Brockhaus durch ts und dz, was der Aussprache nach ganz richtig ist; allein da es sich in einer grammatischen Abhandlung vor allem um eine genaue Transcription handelt, und es daher sehr wichtig ist, Laute, welche die zu behandelnde Sprache als einfache betrachtet, auch als solche in der lateinischen Transcription darzustellen, so ziehe ich vor, statt ts und dz t und d, mit unterschriebenem s (und z) zu schreiben <sup>1</sup>). Diese Methode ist zwar etwas unbequem, und für den practischen Gebrauch weniger anwendbar, als ts und dz; allein, wenn man nach Brockhaus doch auch noch einen Punct über s und z setzen muss, um dieselben als einfache Lautgruppen darzustellen, so kommt es am Ende auf das gleiche hinaus, ob man t oder ts, d oder dz schreibt. Für grammatische und etymologische Zwecke ist die Transcription t und d gewiss vorzuziehen; sie beugt allem Missverständniß vor, und erleichtert die Nachforschung im Original. Sollte die lateinische Transcription einmal im Grossen angewendet und Paṣtō-Texte mit lateinischen Lettern herausgegeben werden, so könnte man fuglich alle weitere Markirung unterlassen und ganz einfach ts und dz schreiben. Für den Anfang halte ich eine strictere Bezeichnung für nothwendig.

Wir geben nun zunächst hier eine Uebersicht des Paṣtō-Alphabetes, mit Ausscheidung seiner fremden Elemente:

1 Statt d sollte man natürlich ḍ schreiben; allein da diess etwas hinderlich im Schreiben wäre, so ist d vorzuziehen; zu Missverständnissen kann es nicht führen.

Paṣtō-Mitlaute.			Arab. Mitlaute.		
Gutturale:	ک (ق), گ (ق), ځ (ځ), ځ (ځ)	—	ح, ق, ع	ح, ق, ع	ح, ق, ع
	k, (q) g (g) ɣ, ʒ (ʒ)		h, q, ʕ, h		
Palatale:	چ, چ, څ, څ	—	ی	ی	ی
	č, j t, d ʃ, ʒ		y		
Cerebrale:	ټ, ډ	ښ	ښ	ښ	ښ
	t, d ʒ	n	r		
Linguale:			ط, ص, ض, ځ	ط, ص, ض, ځ	ط, ص, ض, ځ
			t, d, ʒ, ʒ		
Dentale:	ت, د	ز, ښ, ښ	ز, ښ, ښ	ز, ښ, ښ	ز, ښ, ښ
	t, d ʒ, ʒ, z	n	l, r ʃ, ʒ		
Labiale:	پ, ب	م, و	م, و	م, و	م, و
	p, b	m	v	f	

Es muss auf den ersten Blick auffallen, dass das Paṣtō keine aspirirten Mitlaute besitzt, und insofern stimmt es mit den irānischen Sprachen überein; auf der andern Seite jedoch hat es die volle Reihe der Cerebralen bewahrt, wodurch es sich wieder enge an die neu-indischen Sprachen anschliesst: ja es hat sogar ein cerebrales ʒ (ځ) erhalten, was im Prākṛit und den neueren daraus abgeleiteten Dialecten schon längst verschwunden ist.

Betrachten wir nun im einzelnen die verschiedenen Lautelassen.

### 1. Die Gutturalen.

ک k und ځ q (die persische Schreibweise ځ oder ځ wird von den Afghānen nie angewendet) werden wie gewöhnlich ausgesprochen. Neben k findet sich auch ق in einzelnen ächten Paṣtō-Wörtern; es muss aber diess mehr oder minder als eine falsche Schreibweise bezeichnet werden, die sich aus Unwissenheit der Schreiber in das Paṣtō eingeschlichen hat: denn dieses ق wird immer als k gesprochen, dem es auch etymologisch entspricht: es werden auch solche Worte bald mit ق, bald wieder mit ک geschrieben, so dass es am besten wäre, das ق aus ächten Paṣtō-Wörtern zu verdrängen und auf die arabischen Worte zu beschränken. Beispiele dieser Art sind: ټَاق taq, Stoss, Sindhī

ځک, dhaku; ټوځر tūqar, ein alter Mann, fem ټوځره tūqarāb, eine

alte Frau, wörtlich: ein Stolperer, von dem Sindhī ठोकर abgeleitet, so findet man abwechselungsweise geschrieben  $\text{ٹوٲاھ}$  *ṭōqāh*, oder  $\text{ٹوکاھ}$  *tōkāh* Verhohnung, Sindhī ठोक etc.  $\text{ٹ}$  wird sogar mit  $\text{غ}$  im Wechsel geschrieben, z. B.  $\text{ڌاڙاړاھ}$  *dayarāh* oder  $\text{ڌاږاړاھ}$  *daqarāh*, Stoss, Hindī ठकल (Inf. ठकलना). Dieses Schwanken der Schreibweise ist bei einem Volke, das keine anerkannte Musterliteratur hat, wohl zu erklären, in Drucken jedoch sollte eine feste Orthographie eingehalten werden, um Ordnung in die Schreibweise zu bringen.

Nicht verschieden von  $\text{ج}$  der Aussprache nach, wohl aber der Etymologie nach, ist  $\text{ځ}$ , das im östlichen Afghānistān wie *g* gesprochen und deshalb auch vielseitig durch einfaches  $\text{ج}$  falschlicher Weise geschrieben wird. Im Westen Afghānistāns hat  $\text{ځ}$  eine ganz andere Aussprache, wie wir später sehen werden; beiderlei Aussprachen sind aus einem ursprünglichen  $\text{ج}$  *j* erweicht, und manche der östlichen Stämme sprechen es auch sogar als  $\text{چ}$  *j*. Wir haben daher in unserer lateinischen Transcription  $\text{ç}$  nach der östlichen Aussprache (wenn es hier und da nothig sein sollte, die eine oder andere hervorzuheben) durch  $\text{ǰ}$  bezeichnet, um durch den Palatalstrich (') zugleich auf seine palatale Abstammung hinzuweisen. Prof. Dr. Lepsius hat es in der Standard-Alphabet (II. Aufl. London, 1863) durch  $\text{ɣ'}$  bezeichnet, dessen Zweckmassigkeit ich nie recht habe einschen können, denn seine Basis ist nicht  $\text{ɣ} = \text{غ}$ , sondern  $\text{ج}$ .

Eigenthümlich ist dem Paštō der Mitlaut  $\text{ځ}$ , den wir mit Prof. Lepsius durch das griechische  $\text{ɣ}$  wiedergeben, das ihm am nächsten entspricht, statt zu der gewöhnlichen Transcription *gh*, oder *gh*, die falsch und zweideutig ist, zu greifen. Das Paštō- $\text{ځ}$  wird jedoch noch etwas tiefer als das arabische  $\text{ج}$  gesprochen, mit einem eigenthümlichen rauhen Druck, wie er nur Bergvölkern eigen ist. Seinem Ursprunge nach entspricht es jedoch in allen achten Paštō-Wörtern dem einfachen indischen *g* (ग) z. B. Paštō  $\text{ځړ}$  *gar*, Berg, Sansk. गिरि;  $\text{ځوا}$  *vā* Kuh, Sansk. गो;  $\text{ځوباب}$  *ṛōbah*, Kuhhirte, Sansk. गोप;  $\text{ځور}$  *vag* oder *važ* Ohr, pers. گوش *gūš*; in einzelnen Fällen auch dem *k*, z. B.  $\text{ځاړ}$  *gay* oder *žay*, Geräusch, Sindhī झक.



خ *χ* hat das Paštō mit dem Persischen eigen; statt es, wie gewöhnlich bisher geschehen ist, durch kh oder kh zu umschreiben (denn das deutsche ch ist aus vielen Gründen nicht anwendbar) stimmen wir Prof. Lepsius bei, der dafür das griechische *χ* als neue Basis herbeigezogen hat, was allen Zweifel und Missverständniss ausschliesst, und sich mit Leichtigkeit den lateinischen Buchstaben einreihet. Wie im Neupersischen, so ist خ auch im Paštō verschiedenen Ursprungs. Am häufigsten ist es eine starke Aspiration von h = Sansk. स z. B. خپل *χpāl*, selbst (neupersisch خود), Sansk. स्वयम्; स = h = *χ*; व = b = p, daher स्व = *χp* im Paštō, m = l (wofür das Paštō überhaupt grosse Vorliebe zeigt), mit Ausstossung des Halbvocales य; ebenso خور *χōr*, Schwester, persisch خواهر, sansk स्वसृ (स्वसार). Dasselbe gilt von einem ursprünglichen palatalen Sibilanten, der auch schon im Prākṛit und den neueren Dialecten in gewöhnliches, dentales स umgewandelt wird, z. B. सखुर *sχar*, Schwiegervater, Sindhī सहुरो, Sansk. श्वशुर: hier hat sich der erste Sibilant (स = श) gehalten, während, nach dem Vorgange des Sindhī, der zweite in h und im Paštō in *χ* verwandelt worden ist: eine umgekehrte Transmutation findet in خواجه *χvāχāh* oder *χvāχāh*, Schwiegermutter, statt; Sindhī समू, Sansk. श्वश्रु. Ebenso leicht wird k und ख kh (ursprünglich oder schon durch das Prākṛit umgewandelt) zu خ aspirirt z. B. خوتی *χōtai*, Adj. klein. Sansk. क्षुद्र. क्ष = ख im Prākṛit oder ख, wie im Hindī: छोटा. Daraus erklären sich leicht Formen, wie وَخت *vaxt*, Zeit, aus وَقت (arab.), indem ق, wie schon bemerkt, als mehr oder minder identisch mit einfachem k angesehen wird, sonst liesse sich eine Aspiration von ق nicht denken.

Ein eigenthümlich tiefer Kehllaut ist ښ, wie es im Osten Afghānistāns (in Peshawer etc.) ausgesprochen wird. Die ostlichen Gebirgsstämme geben dem ښ denselben tiefen Druck in der Kehle, wie die Schweizer, wenn sie Worte wie „Kirche, Flucht“ etc. aussprechen. Wir haben es daher durch *χ'* umschrieben, um die tiefe, scharfe Aspiration desselben durch den oben beigeigten Spiritus „asper“ anzuzeigen. Prof. Lepsius hat es durch *χ'* mit dem Palatal-

strich umschrieben; aber *پن* ist das gerade Gegentheil eines palatalen Lautes (der doch mehr wie *xy* lauten müsste), und der tiefste Guttural, der sich sprechen lässt, z. B. *غالب* *gā'āb* Zahn; *خېټه* *χā'āh* Ziegelstein; *تڼاک* *tā'āk*, Trank. Im Westen Afghānistāns wird *پن* als cerebrales *ṣ* ausgesprochen, wie wir das nähere darüber unter der cerebralen Reihe sehen werden. Hier möge nur bemerkt werden, dass es ganz unrichtig ist, wenn Herr Raverty (Gramm. S. 3) behauptet, dass die Afghānen das *خ*, das in persischen Worten vorkomme, in *پن* *χ* verwandeln; davon ist mir auch nicht ein einziges Beispiel vorgekommen, und er würde wohl daran thun, seine Aussage durch Beispiele zu bestätigen. Im Gegentheil wird das *خ* derjenigen persischen Worte, welche in das Paštō aufgenommen worden sind, unverändert beibehalten; nur das persische *من* geht sehr häufig in *پن* über, wie wir später sehen werden.

## 2. Die Palatalen.

Den grossten Wechsel bietet das Paštō in der Palatal-Reihe dar, mehr als das Sanskrit und selbst das Zend, das schon eine grosse Mannigfaltigkeit von palatalen Sibilanten aufweist.

Die Aussprache von *چ* und seiner Media *چ* ist die im Sanskrit und Persischen gebräuchliche, und wir können sie daher hier füglich übergehen. In der lateinischen Transcription ist *چ* durch *č*, und *چ* durch *j* gegeben, nach dem System von Prof. Lepsius. Ans *چ* und *چ* jedoch hat das Paštō wieder zwei neue Laute gebildet, nämlich *خ* *t* = *ts*, und *خ* *d* = *dz*. So scharf auch sonst im Paštō die Mitlaute durch diakritische Zeichen von einander abgegränzt worden sind, so ist doch gerade bei diesen zwei weiteren Palatallauten das Consonantensystem desselben mangelhaft geblieben. Es werden nämlich beide Laute, *ts* und *dz* durch *خ* ausgedrückt. Wie verwirrend dieser Umstand einwirkt, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden: ein Blick auf Raverty's Paštō-Wörterbuch ist hinreichend, jeden davon genügend zu überzeugen. Ich habe daher hier nachzuhelfen gesucht, und die Tennis durch drei Punkte über *چ*, wie bisher üblich, und seine Media durch zwei übereinanderstehende Punkte unterschieden, und mit diesen diakritischen Zeichen auch verschiedene Paštō-Handschriften für mich abschreiben lassen. Die Afghānen lachten zwar im Anfang darüber, dass ein Franke ihr Alphabet verbessern wolle, aber sie sahen bald die Nützlichkeit der angedeuteten Unterscheidungs-punkte ein. Diesem Mangel musste auf irgend eine Weise abgeholfen werden, wenn nicht eine beständige Unsicherheit in der Aussprache herrschen sollte;

für den Eingebornen ist die Schwierigkeit freilich nicht so gross, als für den Fremden, weil er das betreffende Wort von selbst recht aussprechen wird, aber die wissenschaftliche Genauigkeit verlangt eine scharfe Abgränzung der *Tenuis* von der *Media*, sonst könnte man ebenso gut p und b, t und d durch ein und dasselbe Zeichen ausdrücken. Wenn übrigens die von mir vorgeschlagene Bezeichnung der *Media* dz durch **خ** ungeschickt oder unbequem vorkommen sollte, der mag sich selbst helfen, wie es ihm gut dünkt.

**خ** ist fast durchgängig eine Erweichung von **ج** (جـ) sowie **خ** von **ج** (جـ), wie die Etymologie deutlich zeigt, z. B. Paštō: **تَمِٹَا** tamīṭā s. f. Ein Löffel, pers. **جامچه**; **تَارَاه** tarah, Adj. einzeln, Sindhī **छड़हो** čarhō; **تَپَار** tapar, ein Strohdach, Sindhī **छपर**; **تَارِي** tāri, ein Spion, Sindhī **चारी**. **دَالَاه** s. f. dālah, ein Spinnennest, Sindhī **जारो** jāro; **دَوَان**, Adj. dünn, jung, pers. **جَوَان** dōlā s. f. ein Ranzen. Sindhī **फोली** jhōlī. **خ** wechselt häufig mit **ز**, mit dem es der Aussprache und der Ableitung nach verwandt ist, z. B. **دَانْدِير** dandīr, Kette, oder **زَنْجِير** pers., **زَنَه** oder **زَنَه** s. f. das Kinn, pers. **زَنَج** oder **زَوَر** zavr, Kummer. Auch ursprüngliches kh (**ख**) ist durch Erweichung und Uebergang in die *Media* (kh = ch = jh = j = d in **خ** verwandelt worden z. B. **شِيْدَاه** šidāh, Frau, Sansk. **सखी**.

**ژ** ist seiner Aussprache nach identisch mit dem persischen **ز**; es wird wie j in jour oder s in dem englischen Worte pleasure ausgesprochen. Im Paštō, sowie im Persischen, ist es eine Erweichung von **ج**, und wird auch von den östlichen Stämmen meistens als **ج** gesprochen; die *ṭalāzīs* im mittleren Afghānistān sprechen es noch weicher als **ز** z aus. Z. B. Paštō **زَبَه** s. f. žabāh, Zunge, Sindhī **जिभ** jibha, Sansk. **जिह्वा**; **زَي** s. f. žai Bogensehne, Sindhī **जिहु**, pers. **زَوَر** s. f. žavarāh Blutegel, Sindhī **जौर** jaura (pers. **زَلَو**); man schreibt und spricht daher häufig **ژ** oder **ج**, z. B. **وَژَلَل** važlal oder **وَجَلَل** vajlal, tödten. Daher wird auch häufig das pers. **ز** (= **ج**) im Paštō in **ژ** verwandelt,

z. B. زمى, s. m. žamai, der Winter, pers. زم, Zend sima, Sansk. हिम; so besonders in dem Suffix زون = pers. زون, wie غمون = pers. غمون, betrübt, das aber auch wieder جن geschrieben und gesprochen wird, z. B. مکرجن makarjan, betrügerisch, statt des gewöhnlichen غمورون.

Der Sibilant ʒ ist der Aussprache nach von dem vorangehenden ʒ nicht wesentlich verschieden; wenigstens ist es mir nicht gelungen, ein festes Merkmal der Unterscheidung der Aussprache herauszufinden. Wenn Herr Raverty, der übrigens nur kurze Zeit in Peshawer gewesen ist, die Aussprache von ʒ dahin bestimmt, dass es etwas harter als ʒ klinge, so wird damit auch nicht viel anzufangen sein. Ich verweise auf das einfache Factum, dass die heutigen Afghanen den Unterschied in der Aussprache zwischen ʒ und ʒ selbst nicht mehr anzugeben wissen; ich habe es an den nothwendigen Nachforschungen nicht fehlen lassen, aber von Niemand eine genügende Auskunft erhalten. Man darf auch nur eingermassen mit Paštō-Handschriften vertraut sein, um zu wissen, dass ʒ und ʒ vielseitig verwechselt wird. Ein sicherer Führer sind darin nur die alten Handschriften; in den Manuscripten neueren Datums herrscht eine vollige Confusion in Betreff dieser beiden Buchstaben. Doch kann darüber kein Zweifel obwalten, dass früher, als das Paštō-Alphabet festgestellt wurde (was gewöhnlich dem Āzund Darvēzah zugeschrieben wird), ein fühlbarer Unterschied zwischen diesen beiden Sibilanten im Bewusstsein des Volkes vorhanden gewesen sein muss, sonst wären gewiss keine besonderen diakritischen Zeichen für jeden der beiden Zischlaute erfunden worden. Da keine sicheren Führer auf diesen dunkeln Gängen uns zu Gebote stehen, so können wir nur durch die Etymologie einigermaßen die Natur und Entstehung dieses Zischlautes erklären.

Wir haben schon oben, unter den Gutturalen, gesehen, dass der fragliche Zischlaut ʒ im Osten Afghānistāns immer wie g (g) gesprochen, und nur der Etymologie nach von dem gewöhnlichen ځ g unterschieden wird, während im Westen (in Kandahār, Herāt) die Aussprache ʒ vorherrschend geworden ist. Ähnliche Lautübergänge finden sich auch schon in den semitischen Sprachen, z. B. das Hebräische gamal (Kameel) wird im Arabischen jamal, erweicht gyamal und endlich žamal. Ganz dem entsprechend hat die Aussprache des ʒ im Paštō die folgenden drei Stufen durchlaufen, z. B. in den transitiven Zeitwörtern wird die Endung des Praesens Sing. I. Person folgendermassen ausgesprochen: im Osten

ēgam, im mittleren Afghānistān (von den غلزی ɣalzīs etc.) ējam, im Westen ēžam. Es liegt also überall, so weit sich die Aussprache etymologisch verfolgen lässt, ein ursprünglicher Palatal (ɣ) zu Grunde; desshalb haben wir auch vorgezogen g mit dem Palatalstrich (und ebenso ž) zu schreiben. Im wesentlichen sind daher beide Laute ɣ und ž identisch, nur scheint ɣ ursprünglich eine rein palatale Aussprache gehabt zu haben (mit nachschlagendem y), also etwa wie gy, žy, was sich aber nach und nach wieder vermischt hat, so dass in vielen Fällen nicht mehr recht zu unterscheiden ist, was die ursprüngliche Schreibweise gewesen ist; man schreibt z. B. ژوند žvond oder ژوند žvond (ǵvond) Leben, ژواژ žvaž oder ژواژ žvaž (ǵvaž) Tumult; ژواک žvāk oder ژواک žvāk, Leben; ژالای ژالای žalaī oder ژالای žalaī, Hagel. Diese Verwechslung beschränkt sich jedoch auf bestimmte Fälle: sonst wird ž und ɣ bestimmt unterschieden, und es ist nur Unwissenheit der Abschreiber oder Fahrlässigkeit, wenn beide Buchstaben mit einander vermennt werden. Dass dem Zischlaute ɣ ž (resp. ž) ein ursprüngliches ǵ zu Grunde liegt, lässt sich in den meisten Fällen noch sicher nachweisen, z. B. ژاژ žaž, Geräusch, Sindhī झक, das Toben des Windes; ژوند žvond, Leben, pers. زند (ز=ج) Sansk. जीवन. Aber auch ž und s sind theilweise im Paštō in ɣ verwandelt worden, z. B. ژواژ žvaž Tumult, Aufregung, pers. جوش, Sansk. क्षोभ; ژدل ždāl, stellen, Sansk.-W. स्था; ژواژ žvaž (ǵvaž) Ohr, pers. گوش.

### 3. Die Cerebralen.

Ganz charakteristisch für die sprachliche Classification des Paštō sind die Cerebrallaute, welche sich in demselben noch vollständiger (natürlich mit Ausnahme der Aspiraten, welche das Paštō überhaupt nicht kennt) erhalten haben, als in den neueren indischen Prākṛit-Dialecten: denn das Paštō hat, was anseerst merkwürdig ist, auch noch einen cerebralen Sibilanten bewahrt, der schon im alten Pāli und Prākṛit verschwunden ist. Durch diese Cerebrallaute ist das Paštō eng mit seinen Schwestersprachen dem Sindhī und den verschiedenen sich über die Indusländer erstreckenden Jat-Dialecten verbunden, aus denen sich fast jedes Paštō-Wort,

das einen Cerebral enthält, mit Leichtigkeit ableiten lässt; z. B. Paštō **ټول** tōl, Adj. alle; Sindhī **टोलो** Gesellschaft, Versammlung; **ټاپار** tapar, Familie, Sindhī **टपडु**; **ټانگه** tangāh, Geld, Sindhī **टङ्गो**; **کوتاه** kōtāh, Haus, Sindhī **कोठी**; **ټاگ** tag Betrüger, Sindhī **ठगु**. Das Paštō zeigt überhaupt schon so grosse Vorliebe für die Cerebralen, dass häufig ursprüngliche Dentale in Cerebrale verwandelt werden, z. B. **ټوپک** tōpak, Muskete (pers. **تُفَنگ**), Sindhī noch **तुफंगु**) Diminutiv von **ټوپ** top, Kanone, Hindūstānī **توپک** tōpak.

**ډار** dār Furcht, Sindhī Inf. **डरणु** dāraṇu sich fürchten; **ډکال** dukāl, Hungersnoth, Sindhī **डुकालु** (Sansk. **दुष्काल**); **ډوب** dūb, Adj. untergesunken, Sindhī Inf. **डुबणु** undersinken; **ډېره** dērah, eine Lampe, Sindhī **डिओ**; **ډير** dēr, Adj. viel, Sindhī

**ډेर** Haufen; **ډال** dāl Schild, Sindhī **ढाल**. Herr Raverty umschreibt die Cerebrallante durch Verdoppelung und einen unter den Buchstaben angebrachten Strich, z. B. tt. statt t, dd statt d, was auf einer völligen Verkennung des Wesens dieser Laute beruht.

Merkwürdig ist die doppelte Aussprache von **ږ**; es wird, wie schon unter den Gutturalen bemerkt worden ist, im Osten wie ein tief gutturales **ږ** gesprochen, während es im Westen ein cerebraler Zischlaut (**ž**) geworden ist. Aehnliches jedoch weist schon das Sindhī, sowie die übrigen indischen Dialecte, auf; im Sindhī z. B., das uns für das Paštō so ziemlich massgebend sein kann, wird das Sanskritische **ष** **ṣ** entweder in **ख** kh, oder in **छ** ch, oder auch in ein einfaches **स** s verwandelt (vergleiche mein: Lautsystem des Sindhī §. 5, c). Im Paštō nun hat sich die doppelte Aussprache **ږ** (= **ख**) und **ž** festgesetzt, und unter diese Regel ist auch der ursprüngliche palatale Sibilant (**श**) des Sanskrit und Zend subsumirt worden.

Seiner Etymologie nach entspricht daher das Paštō **ښ**

a) dem Sanskritischen cerebralen **ज्ञ**, wie z. B. Paštō: **ښېر** šāhar, Stadt, pers. **شهر**, Zend **šōithra**, Sansk. **क्षेत्र**; **ښایست** šāist

(ǰāist) Angemessenheit, pers. شایستگی; nach Vullers von einer Zend-W. khshī; vergleiche jedoch damit Bopp, Vergleichende Grammatik I, p. 54: اویس ōyis ōǰis) Kameel. Sindhī उधु ūḥu, Sansk. उध्र.

Noch häufiger entspricht پى einem ursprünglichen palatalen Sibilanten, z. B. پناخ šāǰ (ǰāǰ) Ast. pers. شاخ. Sansk. ज्ञाखा; خواشیه ǰāšāh (ǰāǰāh) Schwiegermutter. Sindhī समू. Sansk. श्वश्रू (pers. خوشدامن; ǰāh ǰāh gut, Sansk. शुभ, pers. پرسیدن, Inf. puštēdal (puǰtēdal) fragen, pers. خوب, Sansk. पृच्छ. Zend pereç

Auch ursprüngliches स ist so im Paštō in پى verwandelt worden, z. B. پنداره ǰndāh, Frau. Sansk. सखी.

In andern Fällen hmwiederrn scheint پى ein euphonischer (allerdings aus ursprünglichem स entstandener) Vorschlagslaut zu sein, wie z. B. پشه ǰšāh, Fuss (versetzt auch پشه pšāh), wo die verwandten Dialecte keinen Zischlaut kennen: Sansk. पाद, Zend pādha, pers. پ. Es lassen sich aber solche Fälle möglicherweise anders erklären, wie etwa: pāda, pādha, pāha (nach der allgemeinen Prākṛit-Regel) paha, und im Paštō h = ǰ = pǰāh

Sehr häufig wird im Paštō das neupersische پس, aus reiner Neigung zu einer tieferen, rauheren Aussprache, wie es scheint, in پى verwandelt. Die Beispiele dafür finden sich häufig, wie پند ǰād, fröhlich, pers. پندار ǰkār, Jagd, pers. دشت ǰašt, Wüste, pers. دشت.

Das cerebrale ځ n des Paštō entspricht ganz dem Sindhī ण (ṇ) und wird sehr hart gesprochen, so dass es in vielen Paštō-Handschriften durch ن bezeichnet wird, was aber als eine inconsequente Schreibweise nicht zu billigen ist, da es ein einfacher, kein zusammengesetzter Mitlaut ist. In der Anwendung dieses cerebralen n folgt das Paštō nicht immer der Spur der verwandten Idiome, sondern es hat nach eigenem Gutdunklen bald das cerebrale Sindhī ण wieder in ein dentales verwandelt, bald umgekehrt

ein dentales in ein cerebrales, z. B. Paštō: **بان** *baṇ* (auch **بان** *ban* geschrieben) Wald, Sindhī **वनु**; **وانه** s. f. *vanah* Baum, Sindhī dagegen **वणु** *vaṇu*; **بانيا** *baṇiah*, ein Händler, Kaufmann, Sindhī **वाणयो**; **چانکاو** *čankāo* Besprengung (mit Wasser), Sindhī Inf. **छिरकणु**; **چان** *čañ* Hulsenfucht, Sindhī **चणो**; **گانال** *gaṇal* (oder **گانل** geschrieben) schätzen, berechnen, Sindhī **गिरहणु**; **ماندانو** *mandāno* (oder **ماندانیو**) ein Ruhrstock, Sindhī **मांधायी**. In anderen Fällen jedoch muss die Schreibweise **nr** als ursprünglich festgehalten werden, indem **r** der ursprüngliche Mitlaut, und **n** nur ein eingeschobener Nasal ist; darüber kann jedoch in einzelnen Fällen nur die Etymologie entscheiden, z. B. Paštō **دیر** Adj. dicht, Sindhī **घाटो** (*ghātō* = *gāṭō* = *gādō* = *gārō*, mit Ausstossung des medialen **ā** und Einschlebung eines Nasals = *garn*); **مانرا** *mānra* Haus, Sindhī **माड़ी** *mārī*.

Ursprüngliches **ṇ** (**ण**) geht im Paštō auch leicht in **ṛ** über, da beide Mitlaute einander in der Aussprache sehr nahe kommen, z. B. **مانگر** *mangur*, Wange, Sindhī **मुंगिणु**; doch findet sich daneben auch **مانگر** *mangur*.

Das cerebrale **r** **ṛ** des Paštō entspricht ganz dem in den neuindischen Dialecten so beliebt gewordenen **ड़** **ṛ** (**ṛ**), welches, wie schon seine Basis zeigt, aus einem ursprünglichen **ड** **d** entstanden ist. Im Gebrauche dieses cerebralen **r** stimmt das Paštō im allgemeinen mit seinen Schwestersprachen überein, doch verfolgt es auch in einzelnen Formen seinen eigenen Weg, z. B. Paštō **پرد** s. f. *pardah*, Vorhang, pers. **پرد**, Sindhī auch schon **पड़दो** *pardō*; **ورای** *ōrai*, s. m., Sommer, Sindhī: **आइहडु** *āiharu*, die heiße Jahreszeit; **لنبار** *lūbar*, Fuchs, Sindhī: **लोवडु** *lōvaru*; **مات** Adj. todt, Sindhī dagegen: **मरणु** Inf. sterben; **س** s. m. *zahl* Herz, Sindhī **हिधो**, Sansk. **हृद्**; **تکړ** *tukr* ein Stück, Sindhī **टुकरु** *tukaru*.



## 4. Die Dentalen.

In Betreff der Dentalen ist nur wenig zu bemerken, da sie wenig Besonderes oder Eigenthümliches darbieten.

j wird wie das Englische z ausgesprochen und ist ein ursprünglicher Paṣtō-Mitlaut. Es ist, soweit sich seine Etymologie verfolgen lässt, entweder aus ج j erweicht, wie z. B. زَبَه zabah Zunge (mit زَی wechselnd): زَاي zāe od. زَی zai od. زَوِی zōe Sohn, pers. زاده, Sansk. जन्. जात; زِغَر zigar, Leber, pers. زَمِین (Sansk. यकृत, j = य); زَمَكَه zmakah, Erde, pers. زمین; Zend zema, Sansk. ज्मा = जम); oder aus ursprünglichem स (श und ष) verschärft worden, wie زَر zar, tausend, pers. خَوَار, Sansk. सहस्र; زَر zar, Adj. schnell oben زَغَر z;ard = pers. حَلَد, welches der Etymologie nach mit زَر identisch ist) Sindhī सिखु, Sansk. गीघ्र; oder es ist aus ursprünglichem ह entstanden, durch das medium des Zend, wie زَرَه zrah Herz, Zend: zerehaya (Sansk. हृदय); زَر zar, Gold, pers. ditto زر, Zend zara, Sansk. हिरण्य

Ein Lieblingslaut des Paṣtō ist ʃ l geworden, das für viele Dentale substituit wird. Am häufigsten wird l für n gebraucht, so durchaus in der Infinitiv-Endung, statt eines ursprünglichen ن vergleiche damit die Bildung des Infinitivs im Sindhī: Sindhī Stammbildung § 23, II), z. B. کړل thum, Sindhī करण, pers. کردن, Adj. klein, Sindhī नंढो nandhō: جَل jal Mädchen, statt جَل jāl, was aber auch noch im Gebrauch ist (Sansk. जानि) l wird auch für t d substituit, wie پلر plār, Vater, pers. پدر, Sansk. पितर l wird auch euphonisch vorgesetzt, besonders vor das Labiale v, z. B. لَوَلَو loh, alle, statt لَوَلَو lohah, Hunger, statt لَوَلَو loh, was aber nicht im Gebrauch ist), von لَوَلَو loh. Am häufigsten euphonisch scheint es auch im Sindhī das Beute l zwischen die Wörter (سور) und das

Abstract-Suffix *t* eingeschoben zu sein, obschon mir für eine derartige Einschlebung keine weiteren Beispiele vorgekommen sind.

Wie in so vielen andern Sprachen, so wird auch im Pashto *l* und *r* vertauscht, z. B. Paštō رڼی ragai, Verwandtschaft, Sindhī लगो lagō, verwandt.

### 5. Die Labialen.

Es ist charakteristisch für das Pashto, dass es im Gegensatz zum Pārsī und dem Neupersischen kein *f* kennt. ف wird zwar wohl geschrieben, sogar in acht afghānischen Wörtern, wie z. B. der Name des bekannten Rauberstammes آفړدای āfūdai meist mit *f* geschrieben, aber von den Afūdīs selbst hartnäckig Āpūdai gesprochen wird. Wir dürfen daher wohl behaupten, dass *f* im dem Pashto fremder Laut ist, und auch in Worten persischen und arabischen Ursprunges durchgängig wie *p* ausgesprochen wird, wenn schon die ursprüngliche Schreibweise beibehalten worden ist.

Es ist diess ein weiterer wichtiger Berührungspunkt mit den indischen Sprachen, der nicht zu übersehen ist.

و bildet im Pashto mit einem voranstehenden Vocale nicht immer einen Diphthongen, sondern wird sehr häufig auch in diesem Falle als ein Mitlaut gesprochen, z. B. داور داور, Kummer: آوغل آوغل, ein Afghāne: آوړدای āvūdai, hoten; تاور تاور, Saite oder Schnur, ebenso سمر سمر Apfel, pers. سبب sīb (sch), سمور سمر, Schatten.

### § 2

#### Haufung und Versetzung der Mitlaute

Das Pashto, als eine rauhe Gebirgssprache, hegt im Anfange eines Wortes zwei Consonanten, wie solches im Persischen oder den indischen Sprachen eine reine Unmöglichkeit wäre. Am häufigsten wird so ein Zischlaut (als erster oder zweiter Laut) mit einem andern Mitlaute zusammengesprochen, z. B. سکور skōr, Holzkohle, پښول p-šul, ein Halsband von Gold- oder Silbermanzen; شپڼ spūn, ein Hirte; شخړه šxarəh, nutzloses Geschwatz; ښکل ښkul Kuss; پښه p-šəh Fuss, oder پښه p-šəh; ډل ḍalā setzen, stellen, ډل ḍaləh, Adj. erinnert, gewusst, زمک ẓmakəh, Erde

زغورال. erhalten; دوان dvān. Adj. jung; تځال tṣāl, trinken; oder eine Liquida wird mit einem andern Mitlaute verbunden, was für un-ser Ohr oft hart klingt, z. B. ملا mlā, die Lende; مړی mzarai, ein Tiger, مړل mṛal, sterben; نمر nmar, Sonne; نږو nṣōr, Schwiegertochter; نمازى nmāz, ernähren; روځ rvaḍ Tag; رغیددل rṣaṛḍal sich wälzen, oder: رغبتدل rṣaṣtal, Lautgruppen, die ein Europäer nicht ohne Mühe hervorbringt.

Ebenso häufig sind im Paṣtō die Versetzungen von Mitlauten, besonders der Zischlaute und der Labialen, um durch deren Voranstellung die harte Aussprache zweier Mitlaute im Anfange eines Wortes zu erweichen, z. B. ځکل ṣkal (ḫkal) ziehen, statt کځل kṣal (kḫal), pers. شپږه spāh Fuss, statt پښه pṣah (vergleiche jedoch das §. 1 über dieses Wort gesagte); زبرگ zbarg, gross, pers. بزرگ buzurg; سبرلي parlai, Frühling, statt سبرلي psarlai; روځ rvaḍ, Tag, statt روځ rvaḍ, pers. روز.

## §. 3.

## Das Vocalsystem des Paṣtō.

Nichts kann unrichtiger sein, als wenn Herr Raverty in seiner Grammatik S. 4 behauptet, das Paṣtō habe die drei Vocale, a, i, u und deren Längen ā, ī, ū, wie das Persische und Arabische. Dabei will er auch noch eine Verwandtschaft mit dem Zend und Sanskrit herausfinden, indem er auf der angeführten Seite bemerkt, dass die Consonanten و, ی, و in alten Handschriften oft für die gewöhnlichen arabischen Vocalzeichen gebraucht werden<sup>1)</sup>. Die letztere Bemerkung ist so falsch, wie sein erster Satz, dass das Paṣtō nur drei Vocale habe; er hat sich hierin, gegen sein besseres Wissen und Gewissen von seinen Munshīs irre leiten lassen, die natürlich, als Muhammedaner nur die arabisch-persische Terminologie kennen.

Nirgends tritt die Mangelhaftigkeit des arabischen Vocalsystems, sofern es auf ärische Sprachen angewendet worden ist, deutlicher zu Tage, als im Paṣtō, das einen ungewöhnlichen Reichthum an Vocalen aufzuweisen hat. Die gewöhnlichen arabischen Vocalzeichen

<sup>1)</sup> Herr Raverty verspricht zwar, diese Verwandtschaft mit dem Zend und Sanskrit „more fully“ an einem andern Ort zu erklären, es ist mir aber bis jetzt diese Erklärung nie zu Gesichte gekommen.

sind daher nur unmassgebliche Führer, und in Ermangelung von genaueren Vocalzeichen ist der Lernende ganz auf sein eigenes Ohr angewiesen, ein Umstand, welcher der schriftlichen Aneignung dieser Sprache grosse Schwierigkeiten in den Weg legt. Es muss daher dankenswerth anerkannt werden, dass Herr Raverty in seinem Wörterbuch überall eine lateinische Transcription den Paštō-Vocabeln beigefügt hat, so fabel gewählt auch dieselbe ist.

Wir lassen hier zunächst eine Uebersicht des Paštō-Vocal-systems folgen:

a	ā
ä, ē;	ö, ō
ī, ī;	ū, ū
ai,	au.

### 1. Die Vocale ā, a, ā.

Das Paštō hat einen ganz unbestimmten Vocalanschlag, wie ihn meines Wissens nur die Kāfirsprache in der dortigen Gegend aufzuweisen hat (vgl. meine Abh. Ueber die Sprache der sogenannten Kāfirs im Indischen Caucasus, in dieser Ztschr. Bd XX, 377 ff. Er entspricht dem Englischen u in but, mit dem Unterschied jedoch, dass er noch flüchtiger und unbestimmter gesprochen wird, so dass er fast dem hebraischen Schwa gleichkommt. Dieser äusserst flüchtige Vocalanschlag ist dem Paštō so wesentlich, und so wenig mit dem kurzen a zu verwechseln, dass seine Nichtbeachtung die grösste Confusion erzeugen muss. Die Afghānen sind sich auch dieses Unterschiedes so lebhaft bewusst, dass sie denselben in einzelnen Fällen, wo es auf Deutlichkeit ankommt, besonders in Worten, die auf finales *h* endigen, die je nach dem Endvocale, mit dem sie gesprochen werden, masculina (āh) oder feminina (āh) sind, oder gar, wie in den Participien des Aorist, plur. masc. (āh) oder fem. sing. (āh) sein können, durch überschriebenes Hamzah hervorzuheben bemüht gewesen sind. Viele Missverständnisse wurden dadurch beseitigt, wenn dieses ā durchweg durch überschriebenes Hamzah bezeichnet würde, was die Afghānen zwar gewöhnlich unterlassen, weil sie es als dem Leser bekannt voraussetzen. Für den Europäer jedoch ein absolutes Bedürfniss ist. Im Folgenden werden wir diesen Vocalanschlag in der lateinischen Transcription regelmässig hervorheben. Es muss auch anerkannt werden, dass Herr Raverty in seinem Paštō-Wörterbuch (in der Grammatik erwähnt er ā nur gelegentlich der Participia des Aorist, wo es allerdings nicht zu umgehen ist, sonst aber ignorirt er es durchaus, als ob es von keinem grammatischen Belang wäre) diese flüchtige Aussprache ziemlich genau notirt hat; er scheint erst später auf dessen grosse Bedeutung aufmerksam geworden zu sein. Wie wichtig diese Unterscheidung ist, mag aus folgenden Beispielen ersehen werden; خَر, xār,

Esel, <sup>زَار</sup> zar Schnarchen; <sup>كَار</sup> kār, Pflügen, <sup>كَار</sup> kār Diarrhoe, <sup>مَات</sup> maṭ Schnelligkeit, <sup>مَات</sup> maṭ, der Arm (vom Ellbogen aufwärts); <sup>پَانْد</sup> pānd, eine Kopflast, <sup>پَانْد</sup> pānd, ein Haufen Leute. eine Bande: <sup>كَرَاه</sup> krāh Sing. fem. gethan = facta; <sup>كَرَاه</sup> krāh, plur. masc. = facti. Dieser Unterschied zwischen dem kurzen a und dem Vocalanstoss a tritt auch an dem Plural gewisser Worte, wie wir später sehen werden, zu Tage, wo dessen genaue Beachtung von grosser grammatischer Wichtigkeit ist, z. B. <sup>سَزَار</sup> szār, Stein, plur. <sup>سَزَار</sup> szār, Steine; <sup>مَيَان</sup> mayan. ein Liebhaber. plur. <sup>مَيَان</sup> mayan: <sup>شَادْمَانَك</sup> šadīmāk, ein Hermaphrodit, plur. <sup>شَادْمَانَك</sup> šadīmāk.

Ueber lang a ist nichts besonderes anzumerken.

## 2. Die Vocale ē, ē.

Beide Vocale, sowohl kurz wie lang e. sind im Paštō ursprünglich und nicht eine dialectische Aussprache für i oder ī: es stimmt darin ganz mit den indischen Idiommen überein. Aber leider tritt auch hier wieder die Mangelhaftigkeit des adoptirten arabischen Systems hindernd in den Weg, da das Arabische weder für ē noch für ē ein Vocalzeichen besitzt, und die Afghānen es auch nicht der Mühe werth geachtet haben, besondere Vocale dafür zu erfinden. So wird e einfach durch Kasr (ـِ) und ē durch <sup>ـِى</sup> geschrieben: eine unendliche Verschiedenheit in der Schreibweise ist dadurch erzeugt worden, dass kurz und lang e nicht immer bestimmt durch Kasr oder <sup>ـِى</sup> unterschieden worden sind: man schreibt promiscue kurz ē entweder einfach mit Kasr, oder mit <sup>ـِى</sup>, während lang ē immer mit <sup>ـِى</sup> geschrieben wird; man darf daher in dieser Beziehung auf die Schreibweise gar kein Gewicht legen, sondern muss einfach seinem Ohr folgen, um ē oder ē herauszufinden.

Im allgemeinen mag folgende Regel als Richtschnur gelten: e ist immer kurz am Ende eines Wortes, sei es mit einfachem Kasr oder <sup>ـِى</sup> geschrieben, z. B. <sup>كَيْ</sup> kē, in, ebenso häufig <sup>لَيْنِى</sup> lēnī geschrieben; <sup>وَرَانْدِ</sup> vrāndē, vor, oder <sup>وَرَانْدِى</sup> vrāndī geschrieben; <sup>بَانْدِ</sup> bāndē, auf, oder <sup>بَانْدِى</sup> bāndī. <sup>لَو</sup> lō Adj. gross (nie <sup>لَو</sup> geschrieben); <sup>زَو</sup> zō Sohn (nie <sup>زَو</sup>). <sup>كَاي</sup> kāi, fem. oder <sup>كَيْ</sup> kē, fem. vom Part. Perf. <sup>كَارِى</sup> karai, gethan.

Lang ist e immer im Plural der Feminina auf ah, z. B.

شېخې šedē, Frauen, von شېخه šedāh, Frau; ferner in der Mitte eines Wortes, wenn mit ی geschrieben, z. B. دیوه dēvāh, Lampe; لیوه lēvāh m. Wolf.

Nach dem Stand der jetzigen arabischen Vocalisation kann ē und ĩ schlechtweg nicht unterschieden werden, ausser man würde für e ein eigenes Vocalzeichen erfinden, was seine Schwierigkeiten haben würde: lang ē jedoch haben wir von ĩ dadurch zu trennen versucht, dass wir ē durch ein verticales Kasr (ِ) andeuten, während wir für ĩ die gewöhnliche Schreibweise (ی) beibehalten. Dadurch ist wenigstens Einem Uebelstande abgeholfen; das gleiche haben wir auch im Sindhī mit Erfolg gethan.

### 3. Die Vocale ö, ō.

Wie ē und ĩ, so sind auch ö und ō im Paṣtō ursprünglich. Aber wir haben auch hier mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen, aus Mangel an passenden genauen Vocalzeichen, da in der Schrift ō von u (و) und ō von ū (و) nicht unterschieden werden kann. Es giebt daher auch hier keinen sicherern Führer, als ein geübtes Ohr, zumal da ö und ō, gerade wie e und ē, am Ende der Worte promiscue geschrieben werden, während in der Mitte eines Wortes lang o immer durch و bezeichnet wird. Es gilt auch hier im allgemeinen die Regel, dass o am Ende eines Wortes, sei es durch einfaches Pēš (پ) oder durch و bezeichnet, kurz ist, weil der Accent im Paṣtō durchgängig auf der ersten Sylbe liegt, sofern nicht ein langer Vocal denselben an sich zieht, nie aber auf der letzten, auch wenn der Accent in Folge der Declinations- oder Conjugationsverhältnisse weiter nach hinten gerückt wird; z. B. مَندَانْ mandānō, Ruhestock, auch مَنْدَانَو geschrieben; دَلَارْ da lārō Gen. Plur. von لَار lār, Weg; دَاوَبَانْ da ūṣāno Gen. Plur. von اَوْبِ ūṣ, Kameel, Nom. plur. اَوْبَانْ ūṣān: Gen. plur. دَاوَبَانَو da ūṣānō. Man konnte daher auch sagen, dass in solchen Fällen das finale o anceps ist, gerade wie e, weil es zwar gewöhnlich mit و geschrieben wird (also der Schreibweise nach als lang zu betrachten wäre, aber doch den Accent nicht hat, und daher für das Ohr nothwendig kurz klingt. In der Mitte eines Wortes kommt es rein auf das Ohr an, ob — als ö oder als ū gesprochen wird, z. B. وَیَالْ vōyāl sprechen (nicht vāyāl, wie Raverly es anführt). Lang ō und ū jedoch werden in der Mitt

eines Wortes bestimmt unterschieden, da beide im Paštō, so wie in den Prākritisprachen Indiens als ursprüngliche Vocale gelten; sie werden daher auch in der Aussprache nie verwechselt. Um ō und ū abzugränzen, haben wir, mit dem Zeichen ٲ (و) versehen, was leicht anzubringen ist, während ū wie gewöhnlich (و) geschrieben wird; z. B. سَوِٲ sōr Adj. kalt; دَوِٲاٲ dōḷaḷ Brod (Hindūstānī رَوِٲی rōḷī, hingegen دَوِٲاٲ dōḷaḷ, die Lenden), خَوِٲ Adv. ٲō, gewiss (hingegen خَوِٲ ٲū Zundschwamm).

#### 4. Die Vocale ĩ, ī; ũ, ū.

Diese Vocale werden im Paštō, wie gewöhnlich, ausgesprochen, und bedürfen daher keiner weiteren Erörterung.

#### 5. Die Diphthonge ai und au.

Der Diphthong اِی ai wird im Paštō nicht breit (wie ai in Waise), sondern scharf zusammengezogen ausgesprochen, so dass er eher unserem deutschen ei in „Weise“ entspricht. Wir haben es jedoch vorgezogen, denselben durch „ai“ wiederzugeben, um der ursprünglichen Schreibweise nahe zu kommen. Raverty hat ihn in seinen Schriften durch aey transcribirt, worüber ich jedoch nie ins Klare habe kommen können: denn, wenn aey nach englischer Weise ausgesprochen werden sollte, wäre diese Bezeichnung ganz verfehlt. Z. B. سَرَی sarai, ein Mann; ٲَلَی ḷalai, ein Fingerring; بَٲلِی buḷgai, ein Storch.

Nicht mit ai zu verwechseln ist a-ī, welch letzteres kein Diphthong ist, sondern getrennt a-ī zu sprechen ist; es wird daher ‘a’ auch immer durch ein Hamzah von ī getrennt, z. B. اِیْناٲ īnaḷ Mädchen; ٲُٲِٲِٲِی puṣṭaḷ eine Rippe.

Der Diphthong au kommt in achten Paštō-Wörtern selten vor, wie z. B. کَوِٲِٲِی kauḷaḷ eine kleine Muschel; کَوِٲِٲِو kauṭar, Taube; بَلَوِٲ balau, ein kleiner Wetzstein (für Rasirmesser); gewöhnlicher in Fremdwörtern, wie دَوِٲِٲ daulat, Reichthum; فَوِٲ fauḷ (pau) Heer. Im Paštō wird au gewöhnlich in ō (wie im Sindhī) oder in av verwandelt, z. B. تَوِٲِٲ tōbāḷ, Reue (arab. تَوْبَة); رَوِٲِٲ rōṣan, helle (pers. رَوِٲِٲِٲ); اَوِٲِٲ olāḷ Kinder (arab. اَوْلَاد) oder avlād. Au

wird so in ā gedampft, wie قام oder کلم qām oder kām, Stamm, Sippe (arab. قَوْم)

## II. Die Stammbildung des Paṣtō.

### §. 4.

#### I. Von den Endungen der Nomina.

##### I. Masculina.

##### 1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Die vocalische Endung des Sanskrit-Prākṛit ओ (ō), wie sich dieselbe noch zum grossen Theil im Sindhī (ũ, õ) erhalten hat, ist im Paṣtō schon durchgangig abgeworfen worden, und die meisten reinen Paṣtō-Nomina endigen auf einen Mitlaut aus; das gleiche ist auch schon im Panjābī und Hindī eingetreten (vergleiche meine Stammbildung des Sindhī § 21. I.), z. B. Paṣtō پلار plār Vater; کور kōr Haus (Sindhī घर); کال kāl, Jahr (Sindhī काल); سیند sīnd, Fluss (Sindhī सिन्धु).

Alle Paṣtō-Worte, welche auf einen Mitlaut endigen, sind aus den eben bezeichneten Gründen masculina; eine Ausnahme machen nur diejenigen Nomina, welche an und für sich ein weibliches Wesen bezeichnen, ohne Rücksicht der Endung, z. B. مور mōr, Mutter; خور xōr, Schwester; لور lūr Tochter etc. Ferner eine kleine Anzahl von Nomina, welche jetzt im Nom. Sing. ihre vocalische weibliche Endung abgeworfen haben, dieselbe jedoch in den obliquen Casus wieder zu Tage treten lassen; s. unten.

##### 2. Themata auf ai.

Die Endung ai entspricht der Sindhī-Endung in õ (Sansk. Prāk. õ); sie hat sich in vielen Themata erhalten, gerade wie im Sindhī, ohne dass sich darüber ein bestimmtes Gesetz auffinden liesse, warum die ursprüngliche Endung õ, Paṣtō ai, in gewissen Formen erhalten, in andern dagegen abgeworfen worden ist. Im allgemeinen jedoch habe ich beobachtet, dass wo das Sindhī die Prākṛit-Endung õ in u verflüchtigt hat, das Paṣtō dieselbe, im Verein mit dem Panjābī und Hindī, gänzlich abgeworfen hat; und in solchen Formen, wo das Sindhī die Endung õ festgehalten hat, dieselbe fast durchgangig im Paṣtō in ai umgewandelt worden ist, jedoch mit manchen Ausnahmen und Eigentümlichkeiten. Z. B.



Paštō ستورای stōrai, Stern; Sindhī तारो (pers. ستاره);  
 kūhai, Brunnen, Sindhī jedoch खुहू khūhu; तली talai, die Sohle  
 eines Schuhs, Sindhī तलो talō; گيندای genḍai, Rhinoceros,  
 Sindhī गेडो genḍō; hadai Bein (von Thieren), Sindhī हडो  
 haḍō; लम्लो Adj. lamḍai, klein, Sindhī नढो nandhō.

Die Endung ai entspricht ferner der Sindhī-Adjectiv-Endung ī,  
 z. B. Paštō عوځی Adj. eigensinnig, Sindhī होडी hōḍī.

### 3 Themata auf ā.

Die Endung ā = ō hat sich im Paštō in einer geringen Anzahl  
 von Nomina erhalten, die aber fast ohne Ausnahme aus fremden  
 Sprachen geborgt worden sind, besonders dem Panjābī, Hindī  
 und Persischen, z. B. جولā jōlā, Weber, pers. جولا; کاکā  
 ēkā, oder کاکā kākā (väterlicher) Oheim, pers. دادā, ein älterer  
 Bruder; Hindī jedoch väterlicher Oheim, wie im Paštō: چورā  
 Armspange, Sindhī चूडी cūrō, Hindī चूड़ा cūrā; گودā  
 Pappe, Hindī गुद्दा guddā.

Auch Adjectiva (die aus dem Hindī, Sindhī oder Persischen  
 geborgt sind) können auf ā auslauten, z. B. Paštō لځی lagīā an-  
 gewandt, Hindī लगा lagā; وړ Adj. laufend, passend, pers.

### 4. Themata auf ō (ū).

Auch die Endung ō (und als Variation davon, jedoch wohl  
 bloß aus nachlässiger Schreibweise ū) findet sich noch im Paštō  
 vor, z. B. ټاپو tāpō, Insel, Sindhī टापू tāpū; څپاڼو čapāṇō, ein  
 Plünderungszug; چارڼو čarqāṇō, besser چارڼو čarkāṇō Besprengung;  
 بانړو bānro Augenwimpern; پټو pitō Sonnenschein; ساړلږو saḡlāvō,  
 Fischeiter.

Auch Adjective können auf ō endigen, wie پيرزو pirzō, Adj.  
 passend; وړو Adj. und Adv. langsam.

Nur sehr wenige Nomina auf ō sind Feminina, z. B. پيرځو

bārzo die Wange; زانگو zāngō, die Wiege; لانبو lāmbō, das Schwein-  
men; پښتو pəštō die Sprache der Afghānen.

### 5. Themata auf ah.

Die Endung ah entspricht am nächsten der Sindhī-Endung u; sie ist wohl von der Feminin-Endung ah zu unterscheiden, ob wohl bei der mangelhaften arabischen Schreibweise beide Endungen äusserlich zusammenfallen: am besten wäre es wohl, die Masculin-Endung ah durch überschriebenes Hamzah von der Feminin-Endung āh abzugrenzen. Z. B. وېشټه vəštah, Haar: وېشه vəšah, Gras: کوزه kūzah, ein Hund (کوزه kūzah, Hundin): نیکه nīkah, Grossvater: تله tlāh, das Gehen.

Viele Worte werden auch aus Nachlässigkeit und wegen Mangels an einer festen Schreibweise, ohne finales h, und bloss mit anstau-  
tendem Fathāh geschrieben, z. B. خواره xwārah Essen: نانزار nānzār, Theer: aber diese Schreibweise, die doch an und für sich fehlerhaft ist, sollte vermieden werden, wenigstens in europäischen Drucken, da sie nichts als Confusion erzeugen muss.

Unter diese Classe müssen auch diejenigen Nomina gerechnet werden, welche im Nom. Sing. die Endung ah ganzlich abgeworfen haben, dieselbe jedoch wieder, sobald eine Praeposition vorantsetzt, und im Nom. Plur., zu Tage treten lassen, z. B. دې al Dieb (statt غله ḡlah), Gen. Sing. د غل دا ډله da ḡlah, oder د غل دا ډله da ḡlah: غر ḡr Berg (statt غره ḡrah), Gen. Sing. د غر دا ډله da ḡrah oder د غر دا ډله da ḡrah: Plur. Nom. غله ḡlah Diebe: غره ḡrah Berge.

Die Schreibweise schwankt vielfältig: es wäre aber gut, wenn eine feste Methode eingeführt und an immer am Ende des Wortes durch ه, oder etwa durch ه geschrieben würde.

### 6. Themata auf e (ā).

Die Endung e, welche immer kurz gesprochen wird, obschon sie mit ی geschrieben wird, ist dem Paštō ganz eigenthümlich, und findet sich in keinem der verwandten Idiome: z. B. زوی zō Sohn: نوي nūe (ein mütterlicher) Oheim: دوی dūe Gebrauch: لای lāe Schlamm: خدا xudāe Gott.

Unter diese Classe gehören auch die Fremdwörter, wie جست و جوی just-ō-jūe das Suchen, Untersuchung.

### 7. Themata auf ī.

Die Endung ī wird nur selten für Nomina masc. im Paštō gebraucht; es sind dies meistens Fremdwörter, da die entsprechende Paštō-Endung ai ist. Z. B. عَرَجَائِي harlāi ein Vagabund (einer, der überall ist); جَارِي cārī ein Spion. Sindhī चारी; حَاجِي hājī ein Pilgrim; کُمکِي kumakī ein Helfer; هَاتِي hātī ein Elephant, Sindhī हाथी.

Sie finden sich schon mehr bei Adjectiven, z. B. خوندی xūndī, Adj. erhalten, beschützt, چوئی čōī, Adj. ungekammt; لری hrī, Adj. fern; خورآبی xvarākī, Adj. essbar.

### 8. Themata auf ū.

Die Endung ū ist im Paštō ziemlich häufig, sowie auch im Sindhī, z. B. مېلو mlū Bar; نو nū der Nebel; چاکو cākū (oder cāqū) Federmesser; ټاپو ټاپو taṭū ein kleines, aber stark gebautes Pferd; تاماکو tamākū Tabak; کاندو kandū ein grosses irdenes Gefäss (um Korn darin aufzubewahren).

Nur sehr wenige Nomina auf ū sind Feminina, z. B. بېکو bēko eine weibliche Figur (Pelzmantel) um Kinder zu erschrecken; مېلو gen com. Barin.

### 9. Themata auf au.

Die Endung au findet sich nur in wenigen Paštō-Wörtern z. B. جَو au ein kleiner Kanal um Feller zu bewässern, جو au Gerste (pers.), لَو lau Fauder, Sindhī लोवु, یو au eins, Adj.

## II. Feminina.

Auch bei den Feminin-Endungen lässt sich überall noch deutlich die Verwandtschaft des Paštō mit den indischen Idiomen erkennen: in der That, gewisse Einzelheiten desselben

liessen sich, ohne Rückweisung auf die indischen Dialecte, insbesondere das Sindhī, gar nicht erklären.

### 1. Themata auf ā.

Fast alle Paštō-Wörter, welche auf ā endigen, sind Feminina (natürlich mit Ausnahme von I, 3). Diese Endung entspricht ganz der Sanskrit-Prākrit-Bildung in ā, welche sich in den neueren Prākrit-Dialecten Indiens durchaus erhalten hat; nur hat das Paštō auch hierin seinen eigenen Weg eingeschlagen und die Etymologie ist in vielen Fällen nicht mehr erkennbar, z. B. غَلّālā, Diebstahl, von غَلّ gal Dieb; رُونرā, Glanz, von رُونر Adj. glänzend; تَناتā Donner; قَرَنā Schlaftrigkeit; مَلāmā die Lende etc. Ebenso Fremdwörter wie دُنْیَا dūnyā Welt (pers.).

### 2. Themata auf ah.

Diese Endung umfasst weitaus die meisten Nomina feminina im Paštō, und entspricht der Sindhī-Feminin-Bildung auf a, welche eine Verkürzung der ursprünglichen Feminin-Endung ā ist (siehe meine Sindhī-Staumbildung § 21, 5). Das Paštō folgt jedoch auch hierin nicht striete dem Sindhī, sondern es hat oft nach eigenem Gutdünken das Geschlecht gewechselt, und auch solche Feminina, welche im Sindhī auf ī auslauten, unter die Endung ah subsumirt. Aehnliches hat auch schon das Sindhī im Verhältniss zum alten Prākrit gethan. Z. B. Paštō: زَبَه zabāh Zunge, Sindhī जिभ, فَدَاه šūdāh Frau, Sansk. सखी, Sindhī सहੀ, جَانَه janāh Streit, Sindhī masc. जगिड़ो jhagirō; جَانَه janāh Flagge, Sindhī dagegen masc. मंडो jhaṇḍō; جَانَه janāh eine Hulsenfleht, Sindhī masc. चणो ṇaṇō; سَارَه sārāh die kalte Jahreszeit, Sindhī मिआरो masc.; كُوتَه kūṭah Haus, Sindhī कोठी kōṭhī, fem.

### 3. Themata auf ī.

Die Endung, welche im Sindhī und den verwandten Prākrit-Dialecten die hauptsächlichste Feminin-Bildung darstellt, ist im Paštō verhältnissmässig selten: sie findet sich meistens nur in solchen Wörtern, welche aus dem Persischen oder den indischen Sprachen in das Paštō aufgenommen worden sind. Z. B. Paštō سَالِي sālī Gleichheit; وَرَوْرِي vrōrī Bruderschaft; كُوتِي kūṭī eine

Steuer auf das Vieh (soviel per Kopf oder Ohr, pers. **نوش** Ohr);  
 Feindschaft, pers. **دوستی**, **دشمنی** dōstī (statt **دشمنی** dušnī)  
 Freundschaft, pers. **دوستی**, **کلی** kilī Schlüssel, Hindi **किल्ली**  
 (Sansk. **कील**); **سِلَمَنجِي** silamēi Waschbecken, Hindi **चिलम्बी**:  
**سُهیلی** subēlī Freundin, Hindi **सहेली**.

#### 4. Themata auf aī.

Statt der Endung ī, welche, wie bemerkt, im Paštō verhältnissmässig selten vorkommt, gebraucht dasselbe auf sehr ausgedehnte Weise die Feminin-Bildung in aī, welche sich auch schon im Sindhī als eine Nebentform von ī sehr häufig im Gebrauch findet (vergleiche Sindhī-Stammbildung § 25, II. , nur mit dem Unterschied, dass das Paštō den langen Vocal vom Sindhī āi) in den entsprechenden kurzen aī) verwandelt hat. Das Paštō hat jedoch auch bei dieser Bildung seinen eigenen Weg eingeschlagen, und, ohne sich weiter an die ursprüngliche Sindhī-Bildung in āi zu halten, die Feminin-Endung ī in aī umgestaltet. Z. B. Paštō **توپای** topaī Hut, Sindhī **ٹوپا**: **مَنَافِی** mānpaī Haus, Sindhī **माड़ी** māṛī: **مَاجِی** mācaī Biene, Sindhī **मखी**: **سَی** sataī, eine Satī (die sich mit ihrem Manne verbrennt), Sindhī **सती**: **جَمِی** dēpaī ein Brief, Sindhī **चिठी**: **حَوَکِی** čaukaī Wache, Sindhī **चौकी**.

Wie im Sindhī die Endung ī die gewöhnliche Feminin-Bildung von Nomina auf ā ist (siehe Sindhī-Stammbildung §. 30, II.), so wird im Paštō durch die Endung aī das Femininum von Masculin-Stämmen auf ai abgeleitet, z. B. **پارکای** parkaī Stieftochter, von **پارک** parka Stiefsohn.

#### 5. Themata auf i oder ē.

Diese Feminin-Endung, welche ihrem Ursprunge nach mit der auf ī zusammenfällt (Sindhī-Stammbildung § 24, 7.), findet sich im Paštō nicht mehr in selbstständigen Wörtern, sondern nur noch als Feminin-Bildung von Adjectiven und Participien auf ai, z. B. **وای** vazi, oder gewöhnlich vāzē gesprochen, auch bloss **وای** geschrieben, von **وای** vazi, Adjectiv einzig, **دُنکِی** dūnkei, oder

چُونَكِ geschrieben, von چُونَكِي cūnkai, Adj. schamlos: کَوُونَكِي kavūnke oder کَوُونَكِي thuend, von کَوُونَكِي Particip Praes. thuend: کَرِي kare oder کَرِي gethan (facta) von کَرِي karai, Part. Perf. masc.

Einige Nomina feminina, welche ursprünglich auf ī, ē auslauten, haben, ähnlich einer Anzahl von Nomina masculina, welche ursprünglich auf ah endigen, die vocalische Endung i e) im Nominativ Sing. abgeworfen, lassen jedoch dieselbe wieder in den obliquen Casus des Singulars, und im Nom. Plural zu Tage treten. Auf diese Eigenthümlichkeit ist wohl zu achten, wenn man nicht die Declinationsverhältnisse des Paštō verwirren will, wie dies Herr Raverty, aus Unkenntnis dieses Verhältnisses, gethan hat. Wie schon im Sindhī die beiden Feminin-Endungen a und e häufig miteinander verwechselt und umgetauscht worden sind (siehe Sindhī-Stamm- und Wortbildung § 21, 5. c.), so hat auch das Paštō solche Nomina, welche in den Schwestersprachen ursprünglich auf a auslauten, ohne weiteres unter die Endung ī subsumirt, da für die Endung a im Paštō sich schon die Endung ah festgesetzt hatte. Z. B. Paštō: وَاٲ vā Weg, Gen. Sing. دَا وَاٲ da vāte, Nom. Plur. وَاٲ Sindhī **वाट** vāta: جَد jal (oder جَن j n) Mädchen, Gen. Sing. دَا جَد da jale, Plur. Nom. جَد jale, Sindhī **जाल** jāla. بَن ban eine Nebenbuhlerin, Gen. Sing. دَا بَن da banē, Nom. Plur. بَن banē: لَار Weg, Gen. Sing. دَا لَار da lāre, Nom. Plur. لَار lāre (Sindhī vielleicht **मारिख** mārikha): گُوٲَار gōhār Heerde, دَا گُوٲَار da gōhāre: Nom. plur. گُوٲَار gōhāre, Sindhī **गोहारी** gōhari. Ebenso رَنَدَار rindar Bruders Frau: وَرَن var Yaz Wolke, und einige andere, wie وَرَد vrad Tag, wo sich der Grund nicht mehr bestimmen lässt (es ist im Sindhī und Hindūstānī masc.); چَر čār Geschätz (چَر jedoch ist masc.).

Herr Raverty hat sich in seiner Paštō-Grammatik gar nicht die Muhe genommen, die Endungen der Paštō-Nomina zu untersuchen, und dadurch auch, wie es gar nicht anders sein kann, in die Declination derselben eine solche Confusion gebracht, dass man sich gar nicht zu recht finden kann. Wir werden später, wenn wir auf die Declination selbst zu sprechen kommen werden, diess im Einzelnen nachweisen.

So viel wird aber für jeden Unbefangenen aus unserer bis-

herigen Untersuchung hervorgegangen sein, dass die Verwandschaftsverhältnisse des Paštō in den neueren Präkrit-Sprachen Indiens zu suchen sind, während das Zend und das Neupersische nur ein gelegentliches Streiflicht darauf werfen.

### §. 5.

#### II. Primäre, d. i. direct von Verbalstämmen abgeleitete Themata.

Bei den vielfachen, und zum Theil radicalen Veränderungen, welche die Wurzeln im Paštō durchlaufen haben, hält es sehr schwer die primären Themata nachzuweisen, da die Etymologie der meisten ursprünglichen Paštō-Wörter bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse in tiefes Dunkel gehüllt ist. Es dürfte jedoch nicht uninteressant sein, denselben, soweit sie sich noch deutlich erkennen lassen, nachzuspüren, da sich dadurch in manchen Puncten eine überraschende Verwandschaft mit den neu-indischen Sprachen, insbesondere dem Sindhī, herausstellt. Am augenscheinlichsten ist diess der Fall bei den Verbal-Nomina, welche im Paštō eine so grosse Rolle spielen, und welche sich, ihrer Ableitung nach (siehe meine Sindhī-Stammabildung § 23) eng an die Sindhī-Bildung anschliessen, und bei den Participien des Praesens und Perfects.

Herr Raverty hat diese ganze Bildungsform missverstanden, weil es ihm am rechten Vergleichungspuncte gefehlt hat, und die arabische Terminologie seiner Munshīs war nicht geeignet, ihm auf die rechte Spur zu bringen. Man kann an diesem Beispiele wieder deutlich sehen, wohin man kommt, wenn man nicht selbstständig eine Sprache untersucht, sondern sich von den Eingebornen blindlings leiten lässt; es fallen in einem solchen Falle immer beide in die Grube, Lehrer wie Schüler. Immerhin aber bleibt es unbegreiflich, wie Herr Raverty die Paštō-Verbal-Nomina als Participia (Seite 72 sagt er: „das Particip des Praesens oder des Imperfects (!) etc.“) hat bezeichnen mögen.

##### 1. Das Verbal-Nomen auf āh (masc.).

Aehnlich wie im Sindhī von jedem Verbalstamme ein Verbal-Nomen auf ā auslautend (siehe § 23. 3) gebildet werden kann, wird auch im Paštō auf analoge Weise, durch Abwerfung der Infinitivendung al, ein Verbal-Nomen gebildet, indem der auslautende Vocal des Sindhī 'ū' im Paštō in āh umgewandelt wird.

Z. B. وَلَّه vlāh das Waschen, Inf. وَلَّ vlāl waschen.

تَلَّه tlāh das Gehen, Inf. تَلَّ tlāl gehen.

لِداَه līdāh das Sehen, Inf. لِداَل līdāl sehen.

Die im Sindhī so häufige Verbal-Nominalbildung auf ā (=Sansk. ā) fehlt im Paštō: es haben sich davon nur zwei Ueberreste erhalten:

نَاسَتَه nāstāh fem. das Sitzen, Inf. نَاسَتَل nāstāl sich setzen.

زَغَابَتَه zyāštāh fem. die Flucht, Inf. زَغَابَتَل zyāštāl fliehen.

Dahin ist also Raverty zu berichtigen, wenn er in seiner Grammatik § 191 die allgemeine Regel aufstellt, dass in dieser Form nach Abwerfung von ʃ für das Masculinum das klare h, und für das Femininum das verbogene h hinzugefügt werde. Die ganze Bildung, wie schon gezeigt worden ist, umfasst nur Masculina, mit zwei Ausnahmen, wenn man sie so nennen will, was aber grammatisch nicht einmal richtig wäre: denn die Endung āh (fem.) ist eine ganz andere Bildung.

Eine Variation von der vorstehenden Bildung sind diejenigen Verbal-Nomina, welche zwar ganz auf dieselbe Weise von dem Verbalstamm abgeleitet werden, jedoch den Stammvocal dehnen; ganz dasselbe findet im Sindhī statt; siehe Sindhī-Stamm-bildung § 23. 3. Z. B.

آلَوَاتَه ālvātāh das Fliegen, von آلَوَتَل ālvatāl fliegen.

جَارَوَاتَه jārīvātāh die Zuruckkunft, von جَارَوَتَل jārivatāl zuruckkommen.

وَاتَه vātāh die Abreise, von وَتَل vatāl abreisen.

يَاسَتَه yāstāh das Hinauswerfen, von يَاسَتَل yastāl hinauswerfen.

Die Schreibweise mit finalem Fatḥah, statt āh, sollte doch vermieden werden, da sie an sich auf Fahrlässigkeit beruht und grammatisch unrichtig ist. In den zwei Beispielen آلَوَاتَه und جَارَوَاتَه darf nicht übersehen werden, dass آل und جار nur Verbalprae fixe sind, der Verbalstamm aber in beiden وتل ist. Wenn Herr Raverty auf diesen Punct geachtet hätte, so hätte er nicht nothig gehabt, zwei Regeln da zu statuiren, wo nur Eine richtig sein kann.

Grammatisch wird das Verbal-Nomen auf āh immer als Plural behandelt, wie wir später bei der Declinationsmethode sehen werden

## 2. Das Verbal-Nomen auf anāh (fem.).

Die im Paštō gebräuchlichste Bildung von Verbal-Nomina ist die auf anāh, welche ganz dem Sindhī-Suffix अणु (siehe Sindhī-

1: Natürlich auch die Composita, wie کښېناسته kṣēnāstāh das Nieder-sitzen.



Stammabildung § 23, II. 1) entspricht, mit dem einzigen Unterschiede, dass das Paštō, wie auch sonst so häufig, das Geschlecht gewechselt hat. Die Anfügung dieses Suffixes an den Verbalstamm geschieht ganz wie in der ersten Bildung durch Abwerfung der Infinitiv-Endung *al*: auf diese Weise kann von jedem Paštō-Zeitwort ein Verbal-Nomen gebildet werden, während die andern Bildungen auf gewisse Zeitwörter beschränkt sind. Z. B.

زنگیدانه *zangēdanah* das Schwingen, Inf. زنگیدل *zangēdal* schwingen.

پاروارانه *parvaranah* Ernährung, Inf. پاروارل *parvaral* ernähren.

ترپلانه *traplanah* das Hupen, Inf. ترپدل *trapdal* hupen

دآرانه *dāranah* das Beissen, Inf. دآرل *dāral* beissen.

کندانه *kandanah* das Graben, Inf. کندل *kandal* graben.

Völlig sinnlos ist, wenn Herr Raverty behauptet, dass diese Form, welche er (§ 199) das Particip des Praesens oder Imperfects (b) heisst, dadurch gebildet werde, dass das *l* des Infinitivs abgeworfen, und für das Masculinum *ay*, und *ai* für das Femininum hinzugefügt werde. Diese Bildung ist durchaus eine weibliche, und die Schreibweise *ana*, statt *anah*, eine blosse Nachlässigkeit oder Ungenauigkeit, weil das Paštō überhaupt noch keine streng fixirte Orthographie besitzt. Aber auch in den zwei Citaten, welche er anführt, widerspricht er sich selber: wir können nicht umhin, dieselben hier her zu setzen, um an einigen Beispielen zu zeigen, wie Herr Raverty überhaupt Grammatik treibt. Es ist mir nimmer beim Studium von Herrn Raverty's Grammatik (insbesondere der noch viel fehlerhafteren ersten Auflage) ein Rathsel gewesen, wie man denn überhaupt eine Grammatik schreiben kann, wenn man doch nicht im Stande ist, einen einfachen Satz richtig zu übersetzen. Das erste Citat lautet:

پیاره نه خبری عشق به خیمه شو شو  
 ده قی نور به شی نه لاج د خدومون  
 ده عو وړنه سافمنک د اوج وآن  
 وایه تخلي محبوب ده یسرد گرام  
 ده جازوی جړوښه دندار دی

Er übersetzt (Seite 73):

„Der Liebende sollte auf keine Weise von der Geliebten getrennt werden,

Ob sein Herz geplündert und beraubt wird, oder mit Reichtum und Gütern getaucht wird

Obgleich ihm jemand die Herrschaft dieser und jener Welt geben wollte,  
Wurde er sie nicht annehmen: denn die Geliebte ist von hohem Preis.  
Deshalb wendet er sich nicht weg: denn sich abwenden ist die Handlung eines Narren.“

Die richtige grammatische Uebersetzung dieser schönen Paštō-  
Zeilen ist:

„Der Liebende geht auf keine Weise zurück,  
Mag sein Haus geplündert werden oder seine Güter;  
Mag Jemand ihm die Herrschaft dieser und jener Welt geben,  
Er wird sie nicht annehmen, die Geliebte ist ihm mehr werth  
Zurück tritt er nicht: Zurucktreten ist die Handlung eines Dummkopfes“

Wo steht denn in den citirten Paštō-Zeilen: oder mit Reichthum und Gütern gefüllt wird? Er hatte aber doch nach seiner eigenen Regel sehen sollen, dass es nicht heissen kann *خاروتنه — دی*, sondern dass *د* erfordert wird, mit Bezug auf das Femininum *خاروتنه*.

Ebenso ist in dem zweiten Citate, das wenigstens besser und correcter übersetzt ist. *نوسنه — دی* falsch, es sollte *د — نوسنه* heissen: dies sind einfache grobe grammatische Fehler, die bei einem Grammatiker nicht vorkommen sollten: man sollte billig von ihm erwarten können, dass er die alte lateinische Regel gekannt hatte, dass das Adjectiv (resp. Verbum) mit seinem Substantiv übereinstimmen muss in genere, numero et casu. Das schlimmste von allem aber ist, dass Herr Raverty die Paštō-Citate nach seinen missverstandenen Regeln uncorrectirt hat. Damit wird reichlich das corpus delicti weggeräumt, ob das aber ein Verdienst ist, muss ich dahingestellt sein lassen. Es ist doch wahrlich besser, seine mangelnde Kenntniss einzugestehen, als andere mit verneinlichen Regeln und Texten zu täuschen.

### 3. Das Verbal-Nomen auf *al*.

Dieses ist im Paštō zunächst die Infinitiv-Endung, da aber der Infinitiv selbst wieder mit Praepositionen verbunden wird und in Declinationen tritt, so muss er auch zugleich wieder als ein Verbal-Nomen betrachtet und behandelt werden. Die Endung *al* des Infinitivs ist auch ursprünglich identisch mit dem Verbalnominal-Suffix an (anah), nur dass das Paštō jetzt daraus durch Ueber-  
gang von n in l eine regelmässige Infinitiv-Endung gebildet hat, und die Endung auch für das eigentliche Verbal-Nomen reservirt hat.

Sonderbar ist, dass diese Infinitiv-Endung *al*, wie die Endung des Verbal-Nomens auf *ah*, in grammatischer Hinsicht immer als Plural masc. behandelt und construiert wird, wohl aus eben dem Grunde, dass sie dem Sinne nach als mit der Endung *ah* identisch betrachtet wird: denn in der Form selbst liegt kein Grund dazu vor. Wir werden aber dieses Verhältniss näher unter der Declinationsmethode untersuchen.

#### 4. Das Verbal-Nomen auf *ūn*.

Diese Paštū-Bildung scheint der Sindhī-Form auf *anō* (siehe Sindhī-Stamm-bildung § 23, II, 2) zu entsprechen, welche im Sindhī, so wie im Paštū, einen andauernden Zustand oder eine Beschäftigung bedeutet. Die Sindhī-Endung *anō* scheint im Paštū in *ūn* contrahirt worden zu sein, mit Abwerfung von *ō*, wie auch sonst so häufig, und Verwandlung von *a* in *ū* (*ō*), welches sich im Paštū in vielen andern Fällen deutlich nachweisen lässt (wie z. B. کور *kōr* Haus, Sindhī घर *etc.*). Das Verbal-Nominal-Suffix *ūn* wird entweder unmittelbar an den Verbalstamm eng angehängt, oder bei Zeitwörtern, welche auf *ēdaļ* endigen, an die letztere Endung selbst, mit Abwerfung von *al*. Z. B.

دَکُون | *ḍakūn* Ansammlung, von دَکيدَل *ḍakēdaļ* sich ansammeln.  
دَکيدُون | *ḍakēdūn*

گَدُون | *gaḍūn* der Umgang, von گَديدَل *gaḍēdaļ* gemischt werden, umgehen.  
گَديدُون | *gaḍēdūn*

تَرُون | *taṛū* Bündniss, von تَرَل *taṛaļ* binden.

رَزُون | *ražūn* Zerstreuung, von رَزيدَل *ražēdaļ* zerstreut werden.

Bei causativen Zeitwörtern wird, ganz nach der Analogie des Sindhī, vor dem Suffixe *ūn* ein *ā* eingeschaltet, worin eben der causale Character des Zeitwortes ruht. Z. B.

شَوَرَاُون | *šōrāūn* das hin und her Schütteln, von شَوَرَوَل *šōraṛaļ* hin und her schütteln.

رَوَسْتَاُون | *rōstāūn* das verfaulen Machen, von رَوَسْتَوَل *rōstavaļ* verfaulen machen.

دَرَسْتَاُون | *draṣtāūn* das Vollenden, von دَرَسْتَوَل *draṣtavaļ* vollenden.

Merkwürdig ist, wie Herr Raverty diese Regel, die doch an sich so klar ist, darstellt; er sagt Seite 75 (§ 195): die sechste Classe, welche aus transitiven und causalen Zeitwörtern besteht, wird gebildet durch Abwerfung des *j* des Infinitivs, und Ein-

schiebung von *ن* vor dem Endbuchstaben der Wurzel, an welche *ن* oder *ن* angefügt wird, wie *ماتول* brechen, *ماتولون* etc. Wer kann aus einer solchen Regel klug werden? Fürs erste ist es ganz falsch, dass die transitiven Zeitwörter so ihr Verbal-Nomen bilden: dies geschieht nur bei causativen (auf *aval*), die im Paštō ihrer Form nach mit den transitiven nicht zu verwechseln sind; fürs zweite hängen sie weder *ن*, noch viel weniger *ن* an, sondern wie wir es oben dargestellt haben; seine eigenen Beispiele widersprechen ja durchaus seiner aufgestellten Regel.

Ebenso ungenau ist das von ihm beigebrachte Citat übersetzt:

یوه ورځ په صحرأ سبى وليد مجنون  
تر قربان شه عزار خله کوناکون  
رنکارنک ئى ښکلوه په دوو چشمانو  
حق حيران ورته خلق شه په ښکلادون

Er übersetzt:

„Eines Tags sah Majnūn einen Hund in der Wüste

Und liebte ihn tausendmal.

Er küsste ihn auf beide Augen auf verschiedene Weise

Und die Leute wunderten sich über ihn wegen des Küssens.“

Die zweite Zeile ist oberflächlich übersetzt: *قربان شول* heisst nicht: liebte, sondern sich opfern; das Liebte kommt in der dritten Zeile nach. Er opferte sich dem Hunde ganz auf, vergass sich selbst darüber vor Freude; das *کوناکون* hat er gar nicht übersetzt. Die Zeile sollte so lauten: „Er opferte sich ihm tausend mal auf, auf verschiedene Weise.“

In der vierten Zeile übersetzt er das *حق حيران* ebenso ungenau; es bedeutet aber durchaus nicht: „erstaunt sein“, sondern über die Massen erstaunt sein. In einer Grammatik verlangt man keine rhetorischen Tiraden, sondern vor allem Genauigkeit, die sich auch aufs Einzelne erstrecken muss, so dass sich der Lernende auf jedes Wort verlassen kann.

### 5. Das Particip des Praesens.

Das Particip des Praesens hat im Paštō zwei Endungen, welche unmittelbar an den Verbalstamm angefügt werden <sup>1)</sup>, nämlich:

1) Bei Zeitwörtern jedoch, die auf *edāl* endigen, wird nur *āl* abgeworfen, und das Suffix unmittelbar an *ed* angehängt, was nicht zum Stamme selbst gehört.

## a) Die Endung ūnai (fem. ūne oder ūni).

Dieses Participial-Suffix ist identisch mit dem Sindhī-Affix des Particip Praes. andō (indō), persisch andah; siehe Sindhī-Stamm-bildung § 24, XI. Im Paštō ist der Dental d = t ausgestossen, und der Bindevocal a, wie auch sonst, in ū verdumpft worden, um die ursprüngliche Quantität der Sylbe wieder herzustellen. Umgekehrt ist im Hindī, Panjābī etc. der Nasal ausgeworfen, dagegen der Dental festgehalten worden.

وَيُونَى voyūnai sprechend, von وَيَل voyal sprechen.

گَرَزِدُونَى garzēdūnai sich drehend, von گَرَزِدَل garzēdal sich drehen.

چَوِيُونَى čūpūnai einsaugend, von چَوِيَل čūpal einsaugen.

## b) Die Endung ūnkai (fem. ūnke oder ūnki).

Diese Endung ist aus der voranstehenden und dem Adjectiv-Suffix ka (Sansk. क), Sindhī को, Paštō kai, zusammengesetzt, so dass diese Bildung eigentlich ein Verbal-Adjectiv zu nennen ist.

کَوُونْکَي kavūnkai ein Thuer, von کَوَل kaval thun.

لُوتُونْکَي lūṭūnkai ein Plünderer, von لُوتَل lūṭal plündern.

مَسِيدُونْکَي masēdūnkai ein Lacher, von مَسِيدَل masēdal lachen.

## 6. Das Particip des Perfeets.

Wie im Praesens, so hat das Paštō auch im Perfeet zwei Participial-Endungen, nämlich:

a) Die Endung ai (fem. ē oder ī), welche nach Abwerfung des Infinitiv-Suffixes al, unmittelbar an den Verbalstamm angehängt wird. Diese Bildung des Participii Perfeeti entspricht dem Sindhī-Suffix यो, Hindī ā, Persisch ـه, welches aus dem Sanskrit-Präkrit durch Elision von त entstanden ist (siehe meine Sindhī-Stamm-bildung §. 24, XIII). Wie im Sindhī, gibt es auch im Paštō kein Particip Perf. Activi von transitiven Zeitwörtern, sondern nur ein Particip Perf. Passivi. Dies ist ein wesentliches Moment für den inneren Bau des Paštō, und es stimmt darin so völlig mit den neueren Prākrit-Sprachen Indiens überein, dass dieser Punkt allein schon hinreichend wäre, dem Paštō seinen Platz an der Seite der indischen Idiome zu sichern, wenn nicht viel andere gewichtigere Gründe dafür sprechen würden.

تَلَي tlai gegangen, von تَل tlal gehen.

يَستاي yastai hinausgeworfen, von يَستَل yastal hinauswerfen.

رَاوَسَتَی rāvastai gebracht, von رَاوَسَتَل rāvastal bringen.

نَبَتَی nšatai gefangen, von نَبَتَل nšatal gefangen sein.

b) Die Endung lai (fem. lē oder lī), welche aus dem voranstehenden Participial-Affix ai, mit vortretendem l, zusammengesetzt ist. Die gleiche Endung लु findet sich ebenfalls im Sindhī (vergleiche meine Sindhī-Stamm-bildung § 24, XIII. II), sowie im Gujarātī und Marāṭhī, wodurch das Particip Perfect, ähnlich dem Particip Praesens in ūnkai, in ein Verbal-Adjectiv umgewandelt wird. Ueber den Ursprung dieses l habe ich mich am angeführten Orte ausgesprochen. Es ist ohne Zweifel ein Adjectiv-Affix, dessen Gebrauch sich schon im Prākrit nachweisen lässt (vgl. Vararuṇi Prāk. Prakāśa IV, 26. Cowell's Edit.), und seinem Ursprunge nach identisch mit dem Diminutiv-Affix ल, worauf auch die Sindhī-Bildung des Particip Praes. in लु ru hinzuweisen scheint. Im Sindhī nun hat sich vor der Anfügung dieses Affixes l ursprüngliches y erhalten, während das correspondirende Paṣtō ai ausgestossen und hinter l gedrängt worden ist; ganz ähnlich ist das Gujarātī bei dieser Verbal-Adjectiv-Bildung verfahren (siehe § 24, XIII, II). Dieses so zusammengesetzte Affix lai hängt sich im Paṣtō unmittelbar an den Verbalstamm (mit dem Bindevocal ā), so dass es den Anschein hat, als ob das Particip Perfecti durch Anhangung der Endung ai an den Infinitiv gebildet würde, weil der Infinitiv immer auf l auslautet. Dass dem aber nicht so ist, zeigt schon die erstere Bildung des Particip Perfecti in ai; practisch sind jetzt freilich beide Bildungen zusammengefloßen, allein ihr Ursprung ist verschieden, und es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass wir in den durch das zusammengesetzte Affix lai gebildeten Participiis Perfecti eigentlich ein Verbal-Adjectiv haben. Der einzig sichere Führer in diesen sonst unverständlichen Bildungen ist allein das Sindhī, ohne dessen Kenntniss eine genaue Einsicht in die Paṣtō-Formen nicht möglich ist. Beispiele:

اوسیدلای ōsēdalai verweilt habend, von اوسیدل ōsēdal verweilen.

آرویدلای ārvēdalai gehört worden seiend, von آرویدل ārvēdal hören.

برېښولای brēṣavalai erleuchtet worden seiend, von برېښول brēṣaval erleuchten.

تارالای taralai gebunden worden seiend, von تارل taral binden.

Mit Sicherheit lässt sich jedoch die primäre Bildung der eigentlichen ächten Paṣtō-Nomina nicht weiter verfolgen; es finden sich wohl einzelne Formen, welche mit den Sindhī-Primär-Bildungen übereinstimmen, ich mochte es jedoch, nur auf einzelne Beispiele

gestützt, nicht wagen, Regeln darüber aufzustellen, so lange ich nicht über die Etymologie der betreffenden Worte ins Klare kommen kann.

### §. 6.

### III. Secundäre Themata.

Unter dieser Classe begreifen wir diejenigen Nomina (Substantiva sowohl als Adjectiva), welche nach einem klar vorliegenden Gesetze im Paštō von einem andern Nominalstamm abgeleitet werden können. Dahin gehören

#### I. Die Bildung der Abstracta,

welche durch verschiedene Affixe von andern Nominalthemen abgeleitet werden.

##### 1. Die Themata in ī.

Die Bildung, welche im Sindhī (vergleiche meine Sindhī-Stammbildung § 25 I.) und Neupersischen die meisten Abstracta umfasst, findet sich ebenso im Paštō vor, sie wird jedoch nicht so häufig gebraucht, als in den beiden genannten Sprachen. Die Endung ī begreift im Paštō meist nur solche Abstracta in sich, welche aus dem Neupersischen geborgt worden sind; sie sind alle Feminina, wie im Sindhī, z. B.

سپیدی sapēdī Weisse, von سپید sapēd, Adj. weiss (pers., paštō).

جاسوسی jāsusī Spioniren, von جاسوس jāsus Spion (pers.).

بادایي baqāyī Grösse, von بَدَايَ baqāe Adj. gross (paštō).

وَدَانِي vadānī Bevölkerung, von وَدَان vadān Adj. bevölkert (paštō).

لویي lōyī Grösse, von لَوَى lōe, Adj. gross (paštō).

خوښي xvašī Vergnügen, von خوښ xvaš Adj. vergnügt (paštō).

Herr Raverty führt diese Abstractbildung (verg. S. 172 sqq.) gar nicht an, aber ganz mit Unrecht, denn obwohl diese Bildung meist fremde Elemente enthält, so kommt sie doch auch in ächten Paštō-Worten vor, wie die angeführten Beispiele zur Genüge beweisen.

##### 2. Die Themata in ā (āī).

Es werden durch diese Endung Abstracta von Appellativen oder Adjectiven abgeleitet. Im Sindhī ist die Abstractbildung auf ā nicht mehr im Gebrauch, wohl aber die auf āī, die aber im wesentlichen mit der auf ī zusammenfällt. Auch im Paštō gibt es nur wenige Abstracta mit dem Affix ā oder āī (das ī in āī ist nur das gewöhnliche emphatische ī, wenn man es nicht vorzieht diese Endung als identisch mit der Sindhī-Bildung auf āī zu betrachten); es wird

entweder an den Stamm ohne weiteren Vocalwechsel desselben angehängt, oder der lange Vocal des Adjectivs wird vor demselben in seine ursprüngliche Kürze verwandelt, z. B.

غلا glā Diebstahl, von غل gal Dieb.

رونډا | rūnṛā, oder رونډايي rūnṛāi Glanz. von رونډ rūnṛ Adj. glänzend.  
رڼډا | ranṛā

Herr Raverty gibt nur die halbe Regel, wenn er sagt, dass das Abstractum gebildet werde, indem و für - ausgeworfen und ا angehängt werde. Wir können aber nicht umhin, auf die Weise aufmerksam zu machen, wie er das Paṣtō-Citat, mit dem er seine Regel belegt, übersetzt.

په رڼا ئی دچا دار نه پوره کېږي  
دآسمان برق وبریښنا ده دا دنییا

„Durch sein Licht kann das Geschäft dieses Lebens nicht vollendet werden;

Denn diese Welt ist wie der Blitz und das Licht des Lufthimmels.“

Die richtige grammatische Uebersetzung dieser Zeilen ist dagegen folgende:

„In ihrem Licht kann das Geschäft von Niemand vollführt werden:  
Im Blitze des Himmels und im Lichte dieser Welt.“

Das Suffix ئی weist auf die zweite Zeile zurück, wo das Licht näher specificirt wird; دد ist eine sorglose Schreibweise für د, das Praefix des Genitivs.

### 3. Die Themata in äh.

Das Affix äh (aus ursprünglichem ā verkürzt) wird entweder an das Adjectiv ohne weitere Veränderung angehängt, oder es kehrt vor demselben der ursprüngliche lange oder kurze Vocal wieder, der im Adjectiv (Masculinform: denn vor jedem Affix, also auch im Fem. des Adjectivs, kehrt der ursprüngliche Vocal wieder zurück) in ā (ō) verdumpt worden ist. Alle so gebildeten Abstracta sind (schon ihrer Endung nach) Feminina: z. B.

پوهه pōhäh Verstand, Adj. پوه pōh verständig.

پاره paräh das Verlieren (beim Spiel). Adj. پړ par überwunden.

پرزوه pīrzaväh Wunsch. Adj. پړزو pīrzō wünschend.

ساره sārāh Kälte (Sindhī सिआरो ) Adj. سړ sōr kalt.

تیاره tiārāh Schwärze (pers. تاریک) Adj. تور tōr schwarz.



Wir können nicht umhin die Worte hier zu setzen, mit denen Herr Raverty diese, doch so einfache Abstractbildung beschreibt. Er macht daraus drei Methoden: die erste besteht nach ihm (Seite 172) darin, dass der Endbuchstabe des Adjectivs abgeworfen und ein anderer vorgesetzt wird! Nach seinen Ideen muss die Bildung einer Sprache ein wahres Chaos sein, wo man nach Belieben wegschneidet und vorsetzt: denn er sagt weder, was man abwirft noch was man vorsetzt. Als Beispiel dafür führt er an: **لَوَزَه** Ivažāh Hunger, von **وَزَي** važai, Adj. hung-  
rig; er thut aber wohl daran, nur ein einziges Beispiel dieser Regel anzuführen: denn es möchte ihm schwer gefallen sein, ein anderes beizubringen.

Das l in **لَوَزَه** ist absolut kein Abstract-Praefix (denn so etwas gibt es gar nicht in den ärischen Sprachen), sondern ein rein euphonischer Vorschlagconsonant, und **لَوَزَه** durchaus identisch mit **وَزَه**, obschon das letztere nicht im Gebrauch ist, weil dem Paštō-Munde die Form **لَوَزَه** besser zusagt. Wir haben schon unter den Dentalen auf diese Eigenthümlichkeit des Paštō hingewiesen; so sagt man gleichfalls im Paštō **لَوَارَه** I'vārāh alle, statt und neben **وَارَه**. Aber schon die Etymologie von **وَزَي** važai weist jeden Zweifel über die euphonische Natur von l in I'važāh ab; **وَزَي** ist identisch mit dem Sindhī **बुख्यो** bukhyō hungrig (**बुख** bukha Hunger), Hindī **भूखा** bhūkhā, Sanskrit-Wurzel **भुज्**, und Desiderativ **बुभुक्षित** hungerig. Das l kann daher bloss euphonischer Natur sein.

Aber noch viel genialer ist seine zweite Methode; sie besteht darin, dass man zwei Buchstaben des Adjectivs für drei andere auswirft! Was kann man nicht alles mit solchen Regeln zu Wege bringen! Welche zwei Buchstaben wirft man ab, und welche drei andere setzt man an ihre Stelle? Er findet es nicht für nöthig, darauf eine Antwort zu geben, sondern führt wieder ein einziges Beispiel an: **تَنَدَه** (تَنَدَ) tandāh Durst Adj. **تَزَي** tažai durstig. Diese zwei Worte, **تَنَدَه** und **تَزَي** haben mit einander gar nichts gemein, als den Anfangsconsonanten t. Er hat offenbar gar keinen andern Grund gehabt, tandāh von tažai ab-

zuleiten, als weil das eine im Paštō Hunger, und das andere hungrig bedeutet. Ein Blick auf die Etymologie dieser Worte jedoch muss solche Nebelgebilde in ihr Nichts zerrinnen lassen.

Das Paštō-Adjectiv تَزَّي tažai ist verwandt mit dem neupers. تَشَنَ

durstig, und beide Worte sind von der Sanskrit-Wurzel तृष् (तृषा,

तृष्ण Durst) abgeleitet; das Paštō-Abstractum تَنْدَه tandäh aber

hat mit تَزَّي tažai gar nichts zu schaffen, kann also auch kein ver-

meintliches Abstractum von تَزَّي sein, sogar wenn man zwei Buch-

staben abwirft und drei neue dafür hinsetzt; denn es ist einfach

von der Sanskrit-Wurzel तन्द् ermatten (तन्द्रा Ermattung) abge-

leitet. Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit dem Sindhī

तांस taunsa, welches ursprünglich ebenfalls Ermattung vor

Hitze, und dann heftiger Durst bedeutet (das gleiche trifft

auch im Hindī zu).

Dass diese Regeln des Herrn Raverty auf Sand gebaut sind,

wird wohl nicht weiter nachzuweisen sein.

Die dritte Methode besteht nach Herrn Raverty darin, dass

der mittlere Buchstabe des Adjectivs ausgeworfen und an seine

Stelle ٭ gesetzt werde. Diese Regel wird auch wieder durch ein

einziges Beispiel belegt, und zwar aus guten Gründen. Allein, wie

schon oben in der Regel, die wir aufgestellt haben, bemerkt worden

ist, kehrt das Paštō in der Abstractbildung wiederum auf die ur-

sprungliche Grundform des Nomens zurück, und man kann daher

nicht striete sagen, dass das Abstractum aus dem entsprechenden

Adjectiv abgeleitet werde, weil in dem Adjectiv (d. h. in einer be-

gränzten Anzahl von Adjectiven, nicht in allen) der ursprüngliche

Vocal (sei er lang oder kurz a) in ū resp. ō verdampft worden

ist. Man darf daher diese Abstracta nicht ad libitum ableiten,

sondern man muss sich an den usus der Sprache halten; der

Grammatiker hat die Worte einer Sprache nicht zu schaffen,

sondern er soll, soweit es angeht, nur ihre Bildung erklären. Dass

in dem Abstractum تِيَارَه tiārah Finsterniss, das Paštō ebenfalls

wieder auf die Grundform zurückgegriffen hat, leidet, angesichts des

persischen Adjectivs تَارِيک tārik wohl keinen Zweifel, obschon das

Adjectiv jetzt تَوَر tūr lautet. Die Etymologie von تَارِيک ist mir

nicht bekannt, aber so viel scheint mir sicher zu sein, dass das i

in tiārah nur eine euphonische Einschaltung ist. Auf jeden Fall

lässt sich aus einem einzigen Worte keine Regel machen.

Ich kann aber diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch zuvor Herrn Raverty's Oberflächlichkeit zu rügen, mit der er das dabei angeführte Paštō-Citat übersetzt hat.

کل جهان توره تیاره شه له هغه گرد و غباره  
آسمان رعد بریشیده لکه شمشیران

„Die ganze Welt wurde erfüllt mit Finsterniss von diesem Staub und Dunst.

In den Himmeln rollte der Donner, und der Blitz funkelte wie von Schwertern.“

Die richtige grammatische Uebersetzung dieser Zeilen lautet:

„Die ganze Welt wurde schwarze Finsterniss von diesem Sand und Staub <sup>1)</sup>.

(Am) Himmel blitzte der Donner, wie Schwerter.“

#### 4. Die Themata in تیا und ستیا.

Die Paštō-Abstractbildung in tiā <sup>2)</sup> entspricht dem Sindhī-Affix **त (ताई)**, welches nach § 25, II. der Sindhī-Stammbildung zahlreiche Abstracta von Appellativen und Adjectiven bildet. Das Affix ستیا stiā ist identisch mit تیا, indem der Zischlaut nur ein euphonischer Vorschlagseconsonant ist, der sich auf ähnliche Weise auch sonst angewendet findet, z. B. ستا stā dein = ستاس stāsu = ستس eurer; auch غ g findet sich so als Vorschlagseconsonant, wie غما qmā = ما mein, wie wir später bei den Furworthern sehen werden. Die mit diesen Affixen gebildeten Abstracta sind alle Feminina; sie werden entweder unmittelbar an den Stamm angehängt, oder es tritt bei gewissen Adjectiven der ursprüngliche Stammvocal wieder hervor, der im Adjectiv masc. in ō verdumft worden ist.

دروندتیا drūndtiā Schwere, Adj. دروند drūnd schwer.

باربندتیا barbandtiā Nacktheit, Adj. بربند barband nackt.

خوبیتیا hoṣyārtiā Klugheit, Adj. خوبیار hoṣyār klug

1. گرد und غبار bedeuten beide „Staub“, der Abwechslung wegen habe ich das erstere mit Sand übersetzt.

2. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass das i in tiā (tiya) eine euphonische Einschaltung ist, wie wir dass schon öfters bemerkt haben.

زَرْتِيَا zartīā Alter, Adj. زَوْر zōr alt.

مَيْلَمَسْتِيَا mēlmastiā Gastfreundschaft, Subst. مَيْلَمَه mēlmah Gast.

5. Die Themata in وَلِي وَاَلِي، -وَن، تُون، تَوْب، وَ.

Alle diese Abstract-Affixe sind aus Einem ursprünglichen Sanskrit-Affix abgeleitet worden, und wir haben hieran ein Beispiel, wie die neueren Prākrit-Dialecte, darunter auch das Paṣtō, ein und dasselbe Affix zu einer grossen Mannigfaltigkeit von Abstract-Endungen zu verarbeiten verstanden haben. Alle diese verschiedenen Affixe, die auf den ersten Anblick nichts oder wenig mit einander gemein haben, sind alle aus dem Sanskrit-Abstract-Affix त्व tva entstanden, wie wir nun im einzelnen sehen werden (vergleiche damit auch meine Sindhī-Stammbildung §. 25. V).

#### a. Das Affix وَ t.

Dieses entspricht ganz der Sindhī-Bildung auf आटु āṭu, welches, wie an der angeführten Stelle nachgewiesen ist (§. 25. IX) aus त्व durch Assimilation gemäss den Prākrit-Regeln entstanden ist; त्व = त्त, und dieses in der Anfügung an den Stamm आत = आट. Im Paṣtō ist der Cerebrallaut t erhalten worden, der lange Bindenvocal jedoch wieder verkürzt worden. Wie im Sindhī, so ist auch im Paṣtō diese Bildung sehr selten, z. B. لَوِيَّ lōyāṭ Grosse. Adj. لَوِي lōe gross.

#### b. Das Affix تَوْب tob.

Dieses Affix ist durch folgenden Process der Assimilation aus त्व (resp. त्वन; denn eine solche Grundform rauss dem prāk. त्तण unterbreitet werden, siehe Lassen Instit. Linguae prāk. § 89; und diese Form ist auch zur Erklärung der folgenden zwei Affixe tūn und tūn nothwendig) entstanden: tva wird in tav = tab auseinander gelegt, und der ursprünglich kurze Vocal in ō gedämpft = tob, ganz ähnlich ist das Sindhī verfahren, das aus त्व pō gebildet hat (tv = vv = vō = bō = pō durch Assimilation des Dentalen mit dem Labialen, was allerdings selten ist: denn der Halbvocal व wird gewöhnlich dem Dentalen assimiliert. Diese Abstractbildung in تَوْب ist im Paṣtō sehr häufig, und es kann dadurch von jedem Adjectiv oder Appellativ ein Abstractum abgeleitet werden, nach denselben Regeln wie unter Nr. 4. Z. B.

سپين توب spīn-tōb Weisse, Adj. سپين spīn weiss.

ډيرتوب dērtōb Menge, Adj. ډير dēr viel.

رودتوب rūḏtōb Angewöhnung, Adj. رود rūḏd angewöhnt.

زړتوب zartōb Alter, Adj. زړ zōr alt.

سنيتوب sunnītōb Orthodoxie, Subst. سني ein Sunnī.

سريتوب saraitōb Menschlichkeit, Subst. سري Mensch.

Auch mit Abwerfung des Endvocals ai, wie

ليونتوب lēvantōb Narrheit, Adj. ليونتي lēvanai närrisch.

Das Affix توب wird in vielen Handschriften nicht mit dem Stamm in Ein Wort zusammengeschrieben, sondern als ein selbstständiges Wort behandelt: diese Schreibweise jedoch ist nicht zu billigen, da man nach dieser Schreibweise consequent jedes Affix besonders schreiben sollte, was die Afghānen selbst nicht thun: in europäischen Drucken sollte daher jedes Affix, also auch توب, mit dem Stamme verbunden werden.

### c. Das Affix تون tūn.

Das Affix tūn ist aus त्वन gedehnt worden; im Sindhī und den andern verwandten Dialecten ist es nicht im Gebrauch.

بيالتون biyaltūn Treuung, Adj. بيل biyal getrennt

### d. Das Affix ټون ūn.

Dieses Affix ist identisch mit dem vorangehenden, nur dass t in त्वन elidirt<sup>1)</sup> und वन in ūn verwandelt worden ist; ein finaler Vocal oder Diphthong wird vor dem Affix ūn immer elidirt, z. B.

ښوندون žvandūn Leben, Adj. ښوندي žvamlai lebend.

نښتون nṣatūn Gefangenschaft, Adj. نښتي nṣatai gefangen

### e. Das Affix ټالې vālai.

Das Affix ټالې (im Dērajāt ټال vālah fem.) muss gleichfalls von वन = त्वन. mit Verlängerung des mittleren Vocals und Ueber-

<sup>1)</sup> Man könnte ebenso gut sagen, dass t mit व assimilirt worden sei, da, nach der Präkrit-Regel, ein verbundener Consonant w H. assimilirt, aber nicht elidirt wird, was nur bei allein stehenden Consonanten der Fall ist.

gang von n in l, abgeleitet werden. Es darf mit dem bekannten Sindhī- (वारो) und Hindī- (वाला) Affix, mit dem es auf den ersten Blick identisch erscheint, nicht verwechselt werden; denn jenes Sindhī-Hindī-Affix hat eine ganz andere (possessive) Bedeutung, und findet sich ebenfalls noch im Paštō vor (وال vāl), wie wir etwas später unter den Adjectiven sehen werden. Es werden durch dieses Affix zahlreiche Abstracta von Adjectiven und Appellativen abgeleitet; es wird auf dieselbe Weise an den Stamm angehängt, wie die übrigen voranstehenden Affixe, z. B.

سپینوالی spīnvālai Weisse, Adj. سپین spīn weiss.

سوروالی sūrvālai Röthe, Adj. سور sūr roth.

خوژوالی xōžvālai Süßigkeit, Adj. خوژ xōž süß.

هالاکوالی halakvālai Jugend, Subst. هالک Jüngling, Knabe.

زړوالی zarvālai Alter, Adj. زړ zōr alt.

زړوالی zōrvālai

والی vālai wird, wie ثوب, meistens getrennt geschrieben, was aber vermieden werden sollte.

#### f. Das Affix والی valī.

Das Affix والی ist allem Anschein nach aus والی vālai verkürzt, und zugleich in eine weibliche Endung verwandelt worden; es ist jedoch sehr selten im Gebrauch. Z. B.

قاموالی qāmvalī Sippschaft, von قام oder نام Sippe, Stamm.

ورړوالی vrōrvalī Bruderschaft, von ورړ vrōr Bruder.

#### 6. Die Themata in گړه garāh.

Das Affix garāh entspricht dem Sindhī-Affix कार, das schon im Siudhī Abstracta bildet; vergleiche Sindhī-Stammbildung § 25, VI. Im Paštō ist k in g und r in r verwandelt, und der mittlere Vocal verkürzt worden; ähnlich schon im Neupersischen گار gar. Diese Bildung findet sich jedoch äusserst selten.

ښه گړه šēgarāh Gute, Adj. ښه šāh gut,

wo vor Anfügung des Affixes der Vocalanstoss a in ē gesenkt worden ist, um dem nachtretenden Affixe mehr Halt zu geben.

## 7. Die Themata in گالوی galvī.

Der Ursprung dieses Affixes ist etwas dunkel; es scheint mit garāh identisch zu sein, mit Uebergang von r in l, nur müsste in diesem Fall, eine euphonische Eiuschaltung sein, was allerdings erst noch zu begründen wäre. Die Feminin-Endung ī liesse sich leicht aus dem Sindhī erklären, das neben कार auch schon die Form कारि kennt. Diese Bildung ist, wie auch die vorangehende, nur sehr wenig im Gebrauch, z. B.

vrōrgalvī Bruderschaft, von vrōr Bruder.

## §. 7.

## II. Bildung der Appellative und Adjective.

Unter den folgenden Gesichtspunkten können wir nur solche Appellative und Adjective des Paštō betrachten, deren Ableitung durch ein Affix sich deutlich nachweisen lässt. Weit aus die grössere Anzahl der Nomina entzieht sich unserer folgenden Untersuchung, insbesondere diejenigen, welche auf einen Consonanten auslauten, da wir nicht im Stande sind, sie unter feste Classen zu bringen, weil ihre Etymologie und Bildung sich nicht weiter verfolgen lässt; wir müssen sie daher als ursprüngliche, nicht weiter zerlegbare (wenigstens für jetzt) Elemente des Paštō bei Seite legen.

Die speciell persischen Bildungen, die in das Paštō hinübergezogen worden sind, können wir dabei fuglich übergehen, da es uns nur um die einheimischen Paštō-Formen zu thun ist.

## 1. Das Affix ai.

Durch das Affix ai werden im Paštō zahlreiche Adjective abgeleitet; seinem Ursprunge nach entspricht es:

a) dem Sindhī-Affix ō (=Sansk. अ; siehe Sindhī-Stamm-bildung § 26, XV), welches, wie schon öfters bemerkt, im Paštō in ai verwandelt wird. Es wird unmittelbar an den Stamm angehängt. Z. B.

parūnai, Adj. gestrig, von parū Adv. gestern.

uunarai, Adj. vorangehend, von numar Adv. vorher.

hōlai, Adj. eigensinnig, von hōd Eigensinn (Sindhī होइ hōḍa).

mazai, Adj. gleich, von maz Gesicht.

kūbai, Adj. buckelig, von kvab Buckel.

b) dem Sindhī-Affix ī (Sansk. ईय, इय; siehe § 26, X. 2) und bildet Adjectiva der Abstammung, z. B.

كَابُلَي kābulai, Adj. von Kābul; ein Kābulī; von فَابُل Kābul.

پېښاورى pēšāvarai, Adj. von Peshawer, von پېښاور Pēšāvar.

سَوَاتِي suvātai, Adj. von Suvāt; von سَوَات Suvat.

## 2. Das Affix anai.

Dieses Affix entspricht dem Sindhī-Affix आणो āṇō (§ 26, XXXIII), durch welches Adjective der Zugehörigkeit oder Abstammung abgeleitet werden. Endigt der Stamm auf a oder ā, so wird der Anfangsvocal des Affixes anai elidirt, als überflüssig.

نَنَانِي nananai, Adj. heutig, von نَنْ Adv. heute.

بېگاني bēgānai, Adj. gestern abendlich; von بېگا bēga Abend.

ساژاناي sažanai, Adj. gegenwärtig, von ساژ saž Adv. im laufenden Jahr.

Neben anai finden sich auch vereinzelt die Formen ūnai und īnai, z. B.

رېښتوناي rištūnai, Adj. wahrhaftig, von رېښتيا rištiā Wahrhaftigkeit

رېښتيناي rištīnai (Urform رېښت, vgl. pers. راست, Sansk. ऋजु).

## 3. Das Affix tai.

Dieses Affix, welches jedoch sich nur noch vereinzelt vorfindet, entspricht dem Sindhī-Affix अतु (= Sansk. मत्; vergl. Sindhī-Stamm-bildung § 26, XX), und bildet Appellativa, welche eine dauernde Beschäftigung oder Handlung ausdrücken. Z. B.

رُوژايتاي rūžāhtai, einer, der viel fastet, von رُوژ rūžāh, das Fasten.

## 4. Die Affixe zan (زن) und žan (ژن).

Beide Suffixe sind persischen Ursprungs, werden aber auch häufig in Paštō-Bildungen gebraucht. زن ist nur eine verschiedene Aussprache von زن; das letztere wird auch wieder von einzelnen Stämmen (wie den غلزي galzī) als ج gesprochen.

Die Feminin-Endung ūh wird vor Anfügung dieses Affixes rein abgeworfen. Z. B.

غَمَزَن gamžan, Adj. betrübt; pers. غَمَزَن.

تاپژان tapžan, Adj. fieberisch (pers. تپيزد).



تُورَزَن tūrzan, Adj. tapfer, von تُورَہ tūrah Schwert.  
مَکْرَجَن makrjan, Adj. betrügerisch, von مَکْر makr Betrug.

### 5. Das Affix man (verkürzt an).

Dieses Affix ist eine Verkürzung des persischen Adjectiv-Affixes مَند mand (Sansk. मत्, Präkrit मन्त), aus welchem wieder 'an', durch Elision von m, entstanden ist; es bildet besitzanzeigende-Adjectiva. Die Feminin-Endung āh wird vor Anhängung des Affixes 'an' abgeworfen; ebenso die Feminin-Endung āī; z. B.

دَوْلَتْمَن daulatman, Adj. reich; von دَوْلَت Reichthum.

نِيَاَزْمَن niyāzman, Adj. arm; von نِيَاَز niyāz Armuth.

پَاْمَن paman, Adj. krätzig; von پَاْم pam Krätze.

خِيَرَن χīran, Adj. schmutzig; von خِيَرَه χīrah Schmutz.

سِيَّغَن spagan, Adj. lausig; von سِيَّغَه spagāh Laus.

وَرَان varan, Adj. wollen; von وَرَانِي varāī Wolle.

### 6. Die Affixe var (وَر) und vāl (وَال).

Beide Affixe haben denselben Ursprung und entsprechen dem Sindhī-Affix वारो, Hindī वाल् und वाला (Sansk. वल्; siehe Sindhī-Stamm-Bildung § 26, XXV). Im Paštō sind beide Affixe aneinander gehalten worden, und werden auch mit etwas verschiedener Bedeutung angewendet. Das Paštō-Affix var wird ganz wie das persische Affix وَر und das Sindhī वारो gebraucht, um einen Besitz anzuzeigen, während umgekehrt das Affix وَال vāl im Paštō nnr noch zur Bildung von Appellativen der Abstammung verwendet wird; dasselbe ist auch schon theilweise im Hindī der Fall. Z. B.

زَهْدَ وَر zrahvar Adj. kühn (ein Herz habend); von زَهْد zrah Herz.

کِيْنَه وَر kīnāhvar Adj. böseartig (Hass habend); von کِيْنَه kīnāh Hass.

زَبَه وَر zabāhvar Adj. vorlaut (eine Zunge habend); von زَبَه zabāh Zunge.

پَکَلِيَوَال paktīvāl, ein Mann von پَکَلِي Paklī.

بُنِيرَوَال bunērvāl, ein Mann von بُنِير Bunēr.

Die letztere Bildung auf vāl ist jedoch nur auf gewisse Worte beschränkt und keineswegs eine allgemeine.

### 7. Das Affix yālai (يَاَلَى).

Dieses Affix entspricht dem Sindhī-Affix आरो oder आलु, welches ebenfalls besitzanzeigende Adjective bildet (siehe Sindhī-Stamm-bildung § 26, XVI). Im Paštō ist vor dem langen a ein euphonisches i (y) eingeschoben worden, ähnlich wie bei dem Affix تبا. Die Feminin-Endung āh (āī) wird vor Anfügung dieses Affixes abgeworfen, wie bei an (Nr. 5). Z. B.

جَنگِيَاَلَى jangyālai kämpfend, tapfer, von جنگ jang Krieg.

ننگِيَاَلَى nangyālai ehrenhaft; von ننگ nang, Ehre.

توريَاَلَى tūryālai tapfer, von توره tūrah Schwert.

### 8. Das Affix ēlāḷ, ēlai, ilai.

Diese Affixe, welche alle identisch sind, entsprechen dem Sindhī-Affix इरो oder इरु; oder एरो und एलो (siehe § 26, XVIII); sie bilden Appellativa der Abstammung, jedoch nur vereinzelt, nicht allgemein. Z. B.

رَوَهِيلَه rōhēḷaḷ ein Bergbewohner, von رَوَ Gebirgsland.

رَوَهِيلَى rōhēḷai

رَوَهِيلَى rōhilai

### 9. Das Affix īn (īnaḥ).

Dieses Affix entspricht dem Sindhī-Affix ईणो (Sansk. ईन; siehe § 26, XXXVII), welches Adjective bildet, die von etwas abstammend, aus etwas gemacht, bedeuten; die Feminin-Endung āh und āī wird davor abgeworfen: ebenso die masc. Endung ai. Z. B.

خَوَرِي خَوَرَى xvarīn, Adj. aus Lehm; von خَوَرَى xvarai Lehm.

رَشَمِيَن رَشَمِيَن rēšamīn, Adj. seiden; von رَشَم rēšam Seide.

Neben der Endung īn findet sich auch vereinzelt die Endung īnaḥ, z. B.

وَريَنه varīnaḥ wollen, von وَري varai Wolle.

### §. 8.

### III. Bildung der Diminutiva.

Das Paštō legt in der Bildung der Diminutiva eine wundervolle Fertigkeit an den Tag, und lässt in diesem Punkte selbst

das formenreiche Sindhī, sowie alle neueren Sprachen Indiens, die sich sonst sehr in den Diminutivis gefallen, weit hinter sich.

Wie im Sindhī, so dient auch im Paštō das Femininum als ein allgemeines Diminutiv, z. B. دَندِه dandah, ein etwas kleiner Teich, دَند داند ein grosser Teich.

Die Diminutiv-Affixe, welche das Paštō anwendet, sind die folgenden:

1) k, welches identisch ist mit dem Sansk.-Diminutiv-Affix क. In Sindhī wird dieses Affix nicht gebraucht, wohl aber theilweise im Hindūstānī.

Endigt das Wort auf einen Consonanten, so wird a als Bindevocal gebraucht; endigt es aber auf äh (fem.), so wird h einfach abgeworfen und das Wort wird durch das Diminutiv-Affix k in ein Masculinum verwandelt. Z. B.

مَرْدَك mardak ein kleiner Mann, von مَرْد mard Mann.

چِرْگَک čirgak der Wiedehopf (kleines Huhn), von چِرْگ ein Hahn

تَوپَک tōpak Muskete (kleine Kanone), von تَوپ Kanone.

مَازَک mažak Maus (kleine Ratte), von مَاز mažah Ratte.

2) kai für das Masc. und kaī für das Femininum. Dieses Affix ist ganz identisch mit dem voranstehenden. Bei einsylbigen Wörtern mit gedehntem Vocale (ū oder ō) tritt vor Anfügung dieses Diminutiv-Affixes wieder der ursprünglich kurze Vocal hervor, da der Druck des Affixes kai eine Dehnung des Stammvocals nicht duldet. Endigt ein Wort auf äh oder aī, so wird h und ī vor dem Affixe abgeworfen (finales ā wird zu a verkürzt, jedoch nicht durchgehend). Statt der Femininal-Form kaī findet sich auch hie und da käh. Z. B.

چَپَرَكِي čaparkai ein kleines Strohdach, von چَپَر čapar Strohdach.

شَپَنَكِي špankai ein kleiner Hirte, von شَپَن špān Hirte

شَپَنَكَاي špankaī eine kleine Hirtin.

جَپَنَكَاي jīnakaī ein kleines Mädchen, von جَپَنِي jīnāi Mädchen.

تَوَتَکاي tōtakai Schwalbe (kleiner Papagai), von تَوَتَا m. Papagai.

بَئَرَاکَه baurakāh eine kleine Feder, von بَئَرَه baurāh Schwungfeder.

3) gai (fem. gaī), identisch mit kai, nur mit Uebergang der Tenuis in die entsprechende Media, z. B.

بَازَرَگَی bāzārgai ein kleiner Bāzār, von بازار Markt.

بُوډَگَی būdāgai ein altes Männchen | von بُوډ alt

بُوډَگَی būdāgai ein altes Weibchen |

زَرَگَی zārgai Herchen, von زړه zrah Herz.

4) Statt des Bindevocals ä tritt auch gedehnt ū vor kai = ūkai, z. B.

ډانډُکَی dandūkai ein kleiner Teich, von ډنډ Teich.

چُرُکَی čurūkai ein kleines Messer, von چُرئى čurāi Messer

هَډُکَی haḍūkai ein kleines Bein, von هډ haḍ Bein.

5) Das k des Diminutiv-Affixes kai wird elidirt und einfach ai an den Stamm angehängt, wenn dessen Endconsonant ein Guttural ist:

جُونگَی jūngai ein kleines Kameel, von جونگ jūng Kameel.

څَڼکَی ɣatakai ein kleiner Hammer, von څټک ɣatak Hammer.

تَږزَی tarzai Haspel, von تږخ tarz Rad.

تَوَنگَی tavangai ein kleiner Kleiderkorb, von تَوَنگ tavang Kleiderkorb.

Neben ka, kai, gai etc. verwerthet das Paštō auch das zweite Diminutiv-Affix des Sanskrit. ॠ, indem es aus demselben eine Anzahl neuer Diminutiv-Affixe schafft.

6) Das Affix ɣai (fem. ɣai entspricht ganz dem Sindhī-Diminutiv-Affix ڙِ ɣō; sein Bindevocal ist, wie bei den voranstehenden Affixen a, hie und da auch u; z. B.

کُوږَگَی kūzārai ein kleiner Krug, von کُوږ kūzāh Krug.

کانډُگَی kandūrai feines Harz, von کنډ kand Harz.

7) Das Affix ɣai (ɣai fem.) wird auch mit dem Bindevocal ū (ō, gebraucht, wie kai (Nr. 4), vor welchem dann eine vocalische Endung abgeworfen werden muss. Z. B.

چَڼگُږَی čingūrai ein Hahnchen, von چَڼگ čing Hahn.

ډانگُږَی dāngūrai ein Spazierstock, von ډانگ dāng ein Stock.

8) Ganz eigenthümlich sind die Affixe karai oder garai: sie sind allem Anschein nach eine Verbindung beider Diminutiv-Affixe  
Ba XXI.

k und r, nur dass r in diesen beiden Formen nicht in das cerebrale r, wie sonst, verwandelt worden ist. Diese Bildung ist jedoch im Paṭō selten. Z. B.

وَزْغَرَي vuzgarai ein junger Geisbock, von وَزْ vuz ein Geisbock.

تَوْتَكَرَي tōtakarai eine Schwalbe kleiner Papagen von تَوْت Papagen.

Es findet sich daneben auch noch eine Diminutivform ūngarai, welche mit garai identisch ist, nur dass r in r wieder übergegangen und der Bindevocal ū (hier nasalisirt ün) vorgetreten ist; z. B.

بَاجُونْگَرَي bæūngarai ein kleines Kind, von بَاجِي ba'ai Kind.

9) Eigenthümlich ferner ist das Diminutiv Affix ūtai oder ōtai. Es ist klar, nach dem was wir im Voranstehenden schon bemerkt haben, dass ū und ō blosse Bindevocale sind, das eigentliche Diminutiv-Affix demnach tai ist. Dieses tai (t) ist, wie ich keinen Zweifel hege, identisch mit r, ein Uebergang, der sich auch in den übrigen neueren Prākrit-Sprachen Indiens oft genug findet, nämlich r = d (aus dem es, wie schon seine Hindī-Form ड sattsam zeigt, in den indischen Idiomen meistens abgeleitet ist) = t, mit Uebergang der Tenuis in die Media. Diess ist ein neuer Beleg, mit welcher Fertigkeit im Paṭō ursprünglich einfache Formen in eine grosse Mannigfaltigkeit von Bildungen zerlegt worden sind, so dass auf den ersten Blick ihre Identität gar nicht mehr erkannt werden kann. Z. B.

سَرَوْتَي sarōtai ein elender Mensch (Menschlein) von سَرَي Mensch.

کَکُوْتَي ka'ūtai ein kleines Kind, von کُت Adj. klein.

10) Eine Combination von ūtai und g = k ist das Affix gōtai, gūtai, ähnlich wie karai, garai, gebildet; z. B.

مُلّاگُوْتَي mullāgūtai ein elender Mulla (kleiner Mulla) von مُلّا ein Mulla.

زَرْگُوْتَي zargōtai Herzechen, von زَر زrah Herz.

کَرْگُوْتَي kargōtai Bagatelle, von کَر kār Geschäft.

Herr Raverty hat die Diminutiv-Affixe § 97 seiner Grammatik abgehandelt, ohne näher auf die Sache selbst einzugehen; einige der Diminutiv-Affixe hat er gar nicht erwähnt. Wir können aber von diesem Gegenstand nicht scheiden, ohne auch noch Herrn Raverty's Uebersetzungskunst bewundert zu haben; §. 98 gibt er folgendes Citat:

دا می نه میرا دی نه هوندون دی تر خان حال د میو ښه وینم

نه شوق وچ سوم نه غمه وسوم مېروکي وروره درخو ښه و وینم

Er übersetzt in der zweiten Auflage:

Für mich ist das nicht Tod, noch ist es Leben — als Existenz, den Zustand der Todten sehe ich als besser an — durch Liebe bin ich trocken geworden — aus Kummer bin ich verzehrt. O lieber Bruder Mīrū! ich muss Durkhānā sehen.“

In der ersten Auflage S. 39, wo auch der Text ganz fehlerhaft gegeben ist, hat er das gleiche Citat folgendermassen übersetzt:

„Für mich ist dies weder Tod noch Leben — vom Zustand meiner eigenen Existenz betrachte ich die Todten — aus Liebe bin ich trocken geworden, aus Kummer verzehrt. O lieber Bruder Mīrū, ich muss Durkhānā sehen.“

Herr Raverty muss auf jeden Fall einen guten Glauben an die Unwissenheit seiner Leser haben, wenn er meint, dass er seinen eigenen Unsinn dem afghanischen Schriftsteller aufbinden dürfe. Beide Uebersetzungen sind natürlich falsch, die zweite insbesondere ganz absurd.

Die richtige Uebersetzung dieser einfachen harmlosen Zeilen ist:

„Diess ist für mich weder Sterben noch Leben; besser als Leben sehe ich den Zustand der Todten an (d. h. so wollte ich lieber todt sein als leben): aus Liebe bin ich ausgetrocknet, aus Kummer verzehrt; o lieber Bruder Mīrū, ich werde Durzō sehen!“

#### §. 9.

#### IV. Bildung des Geschlechtes.

Das Paṣtō hat, wie die Mehrzahl der neueren Prākṛit-sprachen Indiens, das Neutrum verloren, und unterscheidet nur noch das Masculinum und Femininum. Im Allgemeinen lässt sich das Geschlecht im Paṣtō leicht an den verschiedenen Endungen der Nomina erkennen (siehe § 4 oben); nur die Endung *plār* veranlasst bei der ungenauen Schreibweise viele Schwierigkeiten, obschon die Aussprache selbst deutlich zwischen dem Masculinum (*āh*) und Femininum (*āh*) unterscheidet. Das Geschlecht wird entweder durch ganz verschiedene Nomina bezeichnet, wie diess in den meisten Sprachen bei Verwandtschaftswörtern der Fall ist, z. B. *plār* Vater, *mōr* Mutter, *vrōr* Bruder, *zōr* Schwester; *mērāh* Ehemann, *māndīnāh* Ehefrau, *zōe* Sohn, *lār* Tochter <sup>1)</sup> etc., oder das Femininum wird durch beson-

1) Aehnliches findet auch bei den hauptsächlichsten Hausthieren statt, z. B.

*sandāh* ein männlicher Buffalo Sindhi **सानو** . Hindi **सांड** . Sansk

dere Endungen aus dem Masculinum abgeleitet. Die Gesetze der Ableitung des Femininum von dem Masculinum sind folgende:

1) Von den Masculinis, welche auf einen Consonanten auslauten, wird das Femininum durch Antugung der Endung  $\text{ـه}$  abgeleitet (vergl. § 4, II.). Z. B.

اُوش ūš (ūz') Kameel, fem. اُوْشِه ūšāh ein weibl. Kameel.

خَر zar m. Esel, fem. خَرِه zarāh Eselin.

گَد gad Schafbock, fem. گَدِه gadāh Schaf.

غَل gal Dieb, fem. غَلِه galāh <sup>1)</sup> Diebin.

Dasselbe gilt auch von den Adjectivis, welche auf einen Consonanten auslauten. Z. B.

گَاف gat links, fem. گَافِه gatāh.

دِر der viel, fem. دِرِه dērāh.

خُورب ūrb fett, fem. خُوربِه ūrbāh <sup>2)</sup>.

نُوند nūd feucht, fem. نُوندِه nūdāh.

2) Von den Masculinis, welche auf ai auslauten, wird das Femininum dadurch abgeleitet, dass der Diphthong ai in āi auseinander gelegt wird, d. h. ai wird in ī verwandelt (gerade wie in Sindhī ū = Paṣṭō ai, in ī) mit dem Bindevocal a: z. B.

تُورای tōrai Ochs, fem. تُورایِ tōraī Kuh.

سپای spai Hund, fem. سپایِ spai Hundin.

دُرَانای durānai ein Durāni, fem. دُرَانایِ durānaī eine Durānī-Frau.

وَرْمَبای vumbai der erste, fem. وَرْمَبایِ vumbaī.

Eine Ausnahme von dieser Regel machen eine gewisse Anzahl von Adjectiven (welche aus dem Wörterbuch zu ersehen sind), die ihr Femininum nicht auf āi, sondern auf ē (i) bilden. Ferner

षाड़), مېښه mešāh ein weibl. Buffalo (Sindhī मेंहि, Hindi मैहिकी.

Sansk. महिषी).

1. galāh ist contrahirt aus galāh.

2. Eine gewisse Anzahl von Adjectiven, welche ursprünglich kurzes a im Masc in ū, ō gedampft haben, lassen dasselbe vor der Antugung des Feminin-Affixes ah wieder zu Tage treten: davon mehr unter den Adjectiven.

alle Participia (Praesentis und Perfecti) auf ai, welche ihr Femininum ebenfalls auf ē (i) auslauten lassen; z. B.

تَازَی tažai, Adj. durstig, fem. تَازِ (auch تَازِی geschrieben) taže (i).

خُشَی zušai, Adj. hüllos, fem. خُشِ zuše (i).

نُومَندَی nūmāndai, Adj. geheissen, benannt, fem. نُومَندِ nūmānde (i).

وَرُونِ vrūnai, Part. praes. tragend, fem. وِرُونِ od. وِرُونِ vrūne i)

وَرِی varai, Part. perf. getragen, fem. وِرِ oder وَرِی vare (i).

نُولَيدُونَكِ nūlēdūnkai, Part. prs. sich gramend, fem. نُولَيدُونِ nūlēdūn-

ke (i)  
نُولَيدَالِ nūlēdalai, Part. perf. sich gegramt habend, t. نُولَيدَالِ nūlēda-

le (i).

3) Von Substantivis masc. auf ā wird das Femininum durch Verwandlung der Endsylbe ā in ī abgeleitet, z. B.

توتِ tōtī ein Papagei, fem. توتِ tōtī.

Neben der Feminin-Endung ī findet sich auch aī (was, wie schon bemerkt, mit ī identisch ist), z. B.

کاکِ kākā ein vaterlicher Oheim; fem. کاکِی kākāī die Frau eines vaterl. Oheims.

گودِ gōdā eine mannl. Puppe, fem. گودِی gōdāī eine weibl. Puppe.

Adjectiva dagegen, welche auf ā auslauten, bleiben im Femininum unverändert; z. B.

دانِ dānā Adj. weise, fem. دانِ dānā.

4) Von den Nominibus masculinis auf ah wird das Femininum dadurch abgeleitet, dass die Endung ah in ah verwandelt wird, was zwar in der Schreibweise nicht zu Tage tritt, in der Aussprache jedoch deutlich gehört wird. Z. B.

کوتِ kūtah Hund, fem. کوتِ kūtah Hundin.

کارِ kārʾah Krahe, fem. کارِ kārʾah.

ؤدِ ūdah, Adj. schläfrig, fem. اؤدِ ūdah.

نیلِ nīlāh, Adj. blau, fem. نیلِ nīlāh.

Vereinzelt findet sich auch die Endung nāh, z. B.

میلِ mēlmāh Gast, fem. میلِ mēlmāh.



5) Von Nominibus masculinis auf e wird das Femininum durch Anhängung der weiblichen Endung āh gebildet; z. B.

لوی lōe, Adj. gross, fem. لویه lōeāh (lōyāh).

بدخوی badxōe, Adj. böseartig, fem. بدخویه badxōeāh.

بدای badāe, Adj. gross, fem. بدایه badāeāh.

سوی sōe m. Haas, fem. سویه sōeāh weibl. Haas.

6) Von den Nominibus mase. auf ī wird das Femininum durch die Endung aī abgeleitet. Z. B.

کُمکي kumakī Heter, fem. کُمکي کُمکي kumakāī Helferin.

دوبی dōbī Waschmann, fem. دوبي دوبي dōbāī Waschfrau.

Daneben findet sich jedoch auch vereinzelt die Feminin-Endung ښ nāh (entsprechend der Sindhi-Feminin-Bildung auf ښی oder ښي, siehe Sindhi-Stamm-Bildung § 39. I.). Z. B.

هاتي hātī Elephant, fem. هاتيه hātīnāh.

دوبي dōbī Waschmann, fem. دوبيه dōbīnāh Waschfrau.

نای nāī Barbier, fem. نايه nāyānāh Barbier's Frau

Adjectiva dagegen, welche auf ī auslauten (meist persischen Ursprungs) bleiben im Femininum unverändert; z. B.

ساکمي sazmī verwundet, fem. ساکمي.

خماري xumārī betrunken, fem. خماري.

7. Von Nominibus masculinis auf ō wird das Femininum dadurch abgeleitet, dass nach Abwerfung der masc. Endung ō die fem. Endung āh angehängt wird; z. B.

بانړو bānṛō Augenwimper, fem. بانړه bānṛāh.

ō kann auch wieder in den Halbvocal (v) verwandelt und daran die Feminin-Endung āh angehängt werden; z. B.

پرزو pirzō, Adj. gehend, fem. پرزوه pirzavāh.

8) Die Nomina masculina auf ū bilden ihr Femininum durch Anfügung der Endung āh, vor welcher ū wieder zum Halbvocal (v) wird; z. B.

تارو tarū ein kleines starkes Pferd, fem. تاروه taṛavāh.

Einzelne Nomina auf ū bleiben im Femininum unverändert, d. h. sie sind generis communis; z. B.

میلو milū, masc. Bär: fem. میلو.

Es findet sich auch hie und da die Feminin-Endung āpāi (Sindhī **आणी**, siehe Sindhī-Stamm-bildung § 39, IV); z. B.

ہندوانی hindvāpāi eine Hindu-Frau, von ہندو hindū ein Hindu.

Sindhī ebenfalls **हिंदुआणी**, aus dem die Paštō-Form genommen ist.

9) Von Nominibus masculinis auf au wird das Femininum durch Anhangung der Endung āh abgeleitet: z. B.

یو yau, Adj. einer, fem. یواہ yauāh (una).

Herr Raverty hat in seiner Grammatik S. 13 die Bildung des Geschlechtes kaum berührt, und auch das wenige, was er darüber beibringt, ist nach seiner gewöhnlichen Weise confus durch einander geworfen, wie es auch gar nicht anders sein kann, wenn man in der Beschreibung eines Sprachsystems nur empirisch verfährt, ohne zuvor die allgemeinen und höheren Gesetze zu erforschen, auf denen das ganze Gebäude ruht.

#### §. 10.

#### V. Die Declinations-Verhältnisse des Paštō.

Das Paštō hat so wenig eine Declination im eigentlichen Sinne des Wortes, als die neueren Sprachen Indiens; die alten Casus-Ueberreste, die sich zerstreut noch in den neuindischen Sprachen vorfinden, sind im Paštō schon allesammt spurlos verschwunden, und der ganze Declinations-process wird durch Hülfe von Praepositionen und Postpositionen bewerkstelligt. Auch in diesem, in das innere Leben einer Sprache tief eingreifenden Punkte zeigt das Paštō eine vielfache Uebereinstimmung mit den neu-indischen Idiomen, in deren Lichte allein dieser ganze Process sich richtig erkennen und begreifen lässt, obschon es auf der andern Seite auch nicht an Berührungspunkten mit den iranischen Sprachen fehlt. Die arabische Terminologie, welche Herr Raverty (§ 27) zur Bezeichnung der Casus von seinen Munshis sich hat aufdrängen lassen, ist auch hier wieder eher ein Hinderniss als ein Förderungsmittel zur rechten Würdigung des Declinationsprocesses geworden.

Es handelt sich bei der ganzen Declination des Paštō eigentlich nur um zwei Momente, in welchen sie sich vollständig abwickelt, nämlich um die Bildung der Mehrzahl, und des sogenannten Casus obliquus, oder besser des Formativs, wie wir ihn nennen wollen, des Singular und Plural, aus welchen durch Vorsetzung oder Nachsetzung von gewissen Partikeln oder

Adverbien die einzelnen Casus gebildet werden. Man sieht es aber auch hier dem Paštō überall an, dass es eine wilde Gebirgssprache ist, die sich nicht gerne Gesetzen unterwerfen will, so wenig als diejenigen, welche sie sprechen.

## I. Die Bildung der Mehrzahl.

Die Grundform eines Wortes repräsentirt im Paštō immer zugleich den Nominativ Singular <sup>1)</sup>, aus welchem die Mehrzahl nach den im Folgenden näher zu beschreibenden Gesetzen abgeleitet wird. Wir müssen nach den in § 4 geschilderten Endungen die Nomina masculina und feminina auseinander halten, da jedes Geschlecht seine Mehrzahl auf besondere Weise bildet.

### I. Bildung des Plural der Nomina masculina.

#### 1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Die Nomina masculina, welche auf einen Consonanten auslauten, bilden ihre Mehrzahl:

##### a) durch Anhangung der Endung ān.

Diese Plural-Endung theilt das Paštō mit dem Neupersischen, welche Bopp (Vergl. Grammatik I, § 240.) mit Recht für die alte Plural-Accusativ-Endung des Sanskrit **आन्** erklärt. In den neu-indischen Sprachen dagegen sind die Nomina masc., welche auf einen Consonanten auslauten (mit Ausnahme des Sindhī, welches die alte präkritische vocahche Endung ā (= ō bewahrt hat) im Nominativ Plural unverändert geblieben (vgl. mein Essay: On the declensional features of the North Indian Vernaculars, Journal of the Royal Asiatic Society, Vol. XIX, part IV (1862) Section II: I). Z. B.

ملک malik ein Häuptling, Nom. Plur. ملکان malikān

چِرگ čirg ein Hahn, Nom. Plur. چِرگان čirgān.

شاه šāh ein König, Nom. Plur. شاهان šāhān.

چاه <sup>2)</sup> čah Brunnen, Nom. Plur. چاهان čahān.

1) Es wird wohl kaum nothig sein, hier anzumerken, dass das Paštō, so wenig als die verwandten Dialecte, einen Artikel besitzt, der bei dem Declinationsprocess in Betracht kommen konnte.

2) Hier ist h Endconsonant (daher nicht mit der Endung āh zu verwechseln), weil es aus چاه verkürzt ist.

b. Durch Anhangung der Endung ūna oder ūnah.

Diese Plural-Endung scheint mit der vorangehenden identisch zu sein, nur dass ā in ū gedampft worden ist (wozu das Paṣtō überhaupt grosse Neigung zeigt) und ein auslautendes kurzes a oder ah der Euphonie wegen nachklingt, indem das schwerere dumpfe ū immer den Accent an sich zieht; wir können daher ūna oder ūnah als die Paṣtō-Transmutation der neu-persischen Endung ān (welche den Accent nicht an sich zieht) betrachten. Der Gebrauch dieser beiden Plural-Endungen, ān und ūna, ist aber keineswegs willkürlich, sondern fest abgegränzt; eine sichere Regel jedoch für den Gebrauch der einen oder andern Endung habe ich bis jetzt nicht entdecken können, der uns allein ist dafür massgebend. Z. B.

آس ās Pferd, Plur. آسُون āsūna oder āsūnah.

كُور kūr Haus, Plur. كُورُون kōrūna.

كار kār Geschäft, Plur. كارُونَه kārūnah.

پلار plār Vater, Plur. پلارُونَه plārūnah.

Auch einzelne der unter 5. anzuführenden Themata (welche im Nom. Sing. die ursprüngliche Endung āh abgeworfen haben) bilden ihren Plural nach dieser Form. Z. B.

جال jal Dieb. Plur. جالُونَه jalūnah (jalūnah).

غار gar Berg. Plur. غارُونَه garūnah (garūnah).

c) Durch Anhangung der Endung ah, zugleich mit innerem Vocalwechsel.

Eine bestimmte Anzahl von Nomina masc., in welchen das ursprünglich lange ā im Sing. Nom. zu ū gedampft worden ist, lassen im Plur. dasselbe wieder zu Tage treten, da durch die hinzutretende Endung ah ū zu schwer wird. Der Ursprung dieser Endung ah ist etwas dunkel: ich bin geneigt, dieselbe für eine Versetzung und Abkürzung der neupersischen Plural-Endung ـان zu halten (siehe Bopp, Vergl. Gramm. I, § 241), die ja auch schon im Neupersischen promiscue für lebende und leblose Begriffe gebraucht wird. Z. B.

شپُون špūn Hirte. Plur. شَمَانَه špānah.

نَمُونَد nmūd Gebet, Plur. نَمَانَدَه nmāndah.

شکُونر škūr Stachelschwein. Plur. شکانره škānrah

بَيَلْتُون<sup>1)</sup> biyaltūn Trennung, Plur. بَيَلْتَانَه biyaltānah.

Neben dieser Pluralbildung auf ah, mit innerem Vocalwechsel, findet sich jedoch auch die regelmässige Bildung auf ūna, ohne Vocalwechsel, wie نمونځونه nmundūnah. Andere hinwiederum gebrauchen nur die regelmässige Pluralendung auf ūnah, was aus dem Wörterbuche zu erlernen ist.

d) Durch Anhängung der Endung ahār.

Diese Plural-Endung findet sich nur bei solchen Worten, welche einen Schall, Schlag, Stoss etc. bedeuten. Es dürfte vielleicht nicht fehlgegriffen sein, wenn wir diese, sonst unerklärbare Plural-Endung mit der in den niederen Präkrit-Dialecten schon gebräuchlichen Endung आओ = आहो = आसम् (cf. Lassen, Instit. Linguae Prāk. § 175. 9; § 147. 4) vergleichen, aus der auch offenbar die neupersische Endung آ entprossen ist. Dass das finale स in आसम् auch schon in r übergehen kann, unterliegt keinem Zweifel, siehe Bopp, Vergl. Gramn. I. § 241. Das Nipālī bildet auf dieselbe Weise den Plural durch Anhängung des Affixes hār, über dessen Ursprung aus आसम् kaum ein Zweifel obwalten kann. Das Bangālī ferner gebraucht das Plural-Affix rā, das eben dahin bezogen werden muss. Vergleiche, was ich in dem schon erwähnten Essay on the declensional features of the North Indian Vernaculars, Section II, 1 unter Bangālī gesagt habe, Z. B.

تَرَبْ trap der Schall des Hupfens, Plur. تَرَبَّهَارْ trapahār.

غُرُوبْ urumb das Gerumpel, Plur. غُرُوبَّهَارْ urumbahār.

غَرْ gar ein Bauchwind, Plur. غَرَّهَارْ garahār

e) Durch Veränderung des kurzen a der Endsylbe in ā.

Es ist diess eine dem Paštō ganz eigenthümliche Erscheinung, den Plural durch Vocalwechsel der Endsylbe auszudrücken, wovon sich keine Analogie in den verwandten Sprachen entdecken lässt.

1. Alle diese Nomina, welche den Plural durch inneren Vocalwechsel und die Endung ah bilden, sind ursprünglich einsylbig; بَيَلْتُون macht davon nur eine scheinbare Ausnahme. Es ist zusammengesetzt aus dem Adjectiv بَيَل biyal getrennt, und تُون Platz, Ort, pers. ستان, mit Ausstossung des س und Verdampfung des ā in ū

Das Einzige, was sich damit vergleichen lässt, ist die Pluralbildung im Deutschen durch Umlaut, wie Bruder, Plural Brüder, nur mit dem Unterschied, dass dieser Umlaut im Paštō nur die letzte Sylbe betrifft. Z. B.

سَخَر s̥xar Stein, Plur. سَخَر s̥xar Steine.

سُدَار s̥dar wildes Schein, Plur. سُدَار s̥dar.

بَغْدَار baɣdar Hammer, Plur. بَغْدَار baɣdar.

Es gibt deren eine ziemliche Anzahl im Paštō, die sorgfältig beachtet werden müssen, da nur der Zusammenhang oder ein feines Ohr den Plural mit Sicherheit erkennen lassen. Die Schreibweise mit Hamzah im Plural wird zwar hie und da in Handschriften gefunden, aber gewöhnlich doch dem Leser überlassen, den Plural selbst herauszufinden.

Den Plural durch Vocalwechsel der Endsylbe bilden so alle mit den Affixen ذَن, رَن, جَن und ذَر zusammengesetzte Nomina; die übrigen müssen per usum erlernt werden.

Anmerk. Neben den vorstehenden Pluralbildungen findet sich auch noch eine auf a oder ah vor, die jedoch nur nach Zahlwörtern gebraucht wird, z. B. دَرِ کَالَه dre kālāh auch bloss کَال kālā geschrieben, drei Jahre, während der regelmässige Plural von کَال kāl کَالُونَه kalūnah lautet.

### Unregelmässige Pluralbildung.

Ganz unregelmässig bildet وُرُر vrōr Bruder, seinen Plural in وُرُنَر vrūnrah Brüder.

#### 2) Themata auf ai.

Diese bilden ihre Mehrzahl durch Umwandlung des Diphthongen ai in ī. Wir haben schon § 4, 2 bemerkt, dass die Paštō-Endung ai der Sindhī-Endung ō oder ī entspricht; in der Pluralbildung mu hat das Paštō die Endung ī (nicht ō) zu Grunde gelegt, und stimmt in dieser Hinsicht ganz mit dem Sindhī überein, in welchem die Nom. masc. auf ī im Plural unverändert bleiben, was der Praxis des Pāli und Prākṛit entspricht, vergleiche: On the declensional features etc. II, V. Z. B.

شِکَرِی šikrai Falke, Plur. شِکَرِی šikrī.

غُٹْکِی ɣuṭkai Ochse, Plur. غُٹْکِی ɣuṭkī

کَسِی kasai Augapfel, Plur. کَسِی kasī.

## 3. Themata auf ā.

Die Nomina masc. auf ā bilden ihren Plural nach persischer Weise, indem sie entweder die Endung ān, mit euphonischem y (=yān) oder g (=gān) an den Singular anfügen. Wann die eine oder die andere Endung gebraucht wird, muss aus dem Wörterbuche ersehen werden; eine bestimmte Regel lässt sich darüber nicht aufstellen. Z. B.

a) تَوْتَا tōtā Papagai, Plur. تَوْتَايَانِ tōtāyān.

جَارِبَا ċārpā ein vierfüssiges Thier, Plur. جَارِبَايَانِ ċārpāyān.

b) مَامَا māmā vaterlicher Oheim, Plur. مَامَايَانِ māmāyān.

گودَا gōdā Puppe, Plur. گودَايَانِ gōdāyān.

## 4. Themata auf ō (ū).

Die Nomina masc. auf ō (hie und da auch nachlässiger Weise mit finalem ū=ō geschrieben) bilden ihren Plural auf dreierlei Weise:

a) durch Anhängung der Endung ān, was jedoch bei wenigen der Fall ist, wie:

سَقَّاقَوُ sāqqāw, Plur. سَقَّاقَاوَانِ sāqqāwān.

b) Durch Anhängung der Endung ūnah oder ūna, wie:

سَكُو skō Stich, Plur. سَكُوُونَه skōōnah.

پَاو pāw Viertel, Plur. پَاوُوُونَه pāwōōnah.

پِتَاو pitāw sonniger Platz, Plur. پِتَاوُوُونَه pitāwōōnah.

c) Durch Anhängung der Endung gān, durch welche weitaus die meisten Nomina masc. auf ō ihren Plural bilden, wie:

بَانَو bānw Augenwimper, Plur. بَانَوُگانِ bānwōgān.

سَکَلَاو sāglāw Fischotter, Plur. سَکَلَاوُگانِ sāglāwōgān.

مَنْدَاو mandāw Rührstab, Plur. مَنْدَاوُگانِ mādāwōgān.

Anmerk. Die wenigen Feminina auf ō bilden ihren Plural auf gānō (gāne, z. B.

پَاکُو pākō Hebel, Plur. پَاکُوُگانِ pākōgāne (ē)

Die Mehrzahl der Feminina auf ō jedoch bilden keinen Plural, wie

وَرَشَو vursō Wiese: زَاوَو زāvō Wiege etc

### 5. Die Themata auf āh.

Die Nomina masc. auf āh bilden ihren Plural auf verschiedene Weise; sie bleiben entweder

a) im Plural unverändert, so dass die Zahl aus dem Zusammenhang erschlossen werden muss. Unter diese Classe gehört eine bestimmte Anzahl von Nomina, die aus dem Wörterbuche erschen werden müssen; ferner alle Nomina Verbalia auf āh ohne Ausnahme, welche in der Construction immer als Pluralia behandelt werden. Z. B.

لېمځه lēmāh Augapfel, Plur. لېمځه lēmāh.

نارینه nārīnāh Mann, Plur. نارینه nārīnāh.

څاته ẓātāh das Hinaufsteigen. Nom. Verb. von څم, nur im Plural gebräuchlich.

Unter diese Classe gehört auch eine bestimmte Anzahl Nomina, die im Nominat. Sing. die Endsylbe āh abgeworfen haben, und somit auf einen Consonanten anlauten, dieselbe jedoch wieder im Nominat. Plur. (sowie im Formativ des Singular) zu Tage treten lassen. Z. B.

ځال ẓāl Dieb, Plur. ځاله ẓālāh.

مل mal Begleiter, Plur. مله mlāh.

Es findet sich jedoch auch daneben die mehr regelmässige Pluralbildung ځلونه ẓālūnah oder ځالونه ẓālūnah. siehe 1. b.

b) Andere bilden ihre Mehrzahl durch Abwerfung der Endsylbe āh, und Anfügung der Plural-Endung ān oder ūnah: z. B.

لېواه lēvāh Wolf, Plur. لېوان lēvān.

کارغه kārḡāh Krähe, Plur. کارغان kārḡān.

مېړه mērāh Ehemann, Plur. مېړونه mērūnah.

تره trāh Oheim, Plur. ترونه trūnah.

وراره vrārāh Nefte, Plur. ورارونه vrārūnah.

c) Andere endlich bilden ihren Plural, indem sie an die Endsylbe āh das Plural-Affix gān anhängen: z. B.

نیکه nīkāh väterlicher Grossvater, Plur. نیکه گان nīkāh gān.

لېواه lēvāh Wolf, Plur. لېوا گان lēvāh gān.

ننگه nāngāh Brombeere, Pl. ننگه گان nāngāh gān od. ننگان nāngān.



d) Einige wenige Nomina bilden ihren Plural durch das Affix ānah, mit Abwerfung der Endsylbe ah. Dieses Affix ānah scheint eigentlich eine doppelte Pluralendung zu sein, ān und ah, das sich bei einigen Worten erhalten hat, die fast mehr als Ausnahmen zu betrachten sind. Z. B.

مېلمه mēlmah Gast, Plur. مېلمانه mēlmānah.

غوبه ɣōbah Kuhhirte, Plur. غوبانه ɣōbānah.

#### 6. Themata auf e.

Die Nominalstämme auf e bilden ihren Plural durch Anhängung der Pluralendung ūnah; z. B.

سراڼي sarāe Caranseraī, Plur. سراڼونه sarāeūnah.

دوه dōe Gebrauch, Plur. دوهونه dōeūnah.

سکوه skōe Stich, Plur. سکوهونه skōeūnah.

#### Unregelmässige Pluralbildung.

خوې dōe od. زوې zōe Sohu, Plur. ډمان ځمن dāman od. زحمان zahman.

#### 7. Themata auf ī.

Die Nomina masc. auf ī bilden ihren Plural durch Anhängung der Endung ān; z. B.

جوگي jōgī ein Büsser, Plur. جوگیان jōgīān.

سرنای surnāī Klarinettspieler, Plur. سرنایان surnāīān.

سیلمچی silamčī Waschbecken, Plur. سیلمچیان silāmčīān.

#### 8. Themata auf ū.

Die Nomina auf ū bilden ihren Plural, entweder

a, durch Anhängung der Pluralendung ān, was jedoch selten der Fall ist, wie

کندو kandū ein grosses irdenes Gefäss, Plur. کندوان kándūān.

oder b) durch Anhängung des Plural-Affixes gān, was bei den meisten auf ū auslautenden Stämmen der Fall ist. Z. B.

بَاهُو bāhū Armspange, Plur. باهوان bāhūgān.

شفتالو šuftālū Pfirsich, Plur. شفتالوان šuftālūgān.

ښارو ښارū Maina (Vogel), Plur. ښاروان šārūgān.

Anmerk. Die wenigen auf ü auslautenden Nomina feminina bilden ihren Plural durch Anhängung des Fem. Plural-Affixes gāne, wie

بَگُو bāgū Pelzmärten, Plur. بَگُوگَني bāgūgāne.

بَرَجُو barjū Wetzstein, Plur. بَرَجُوگَني barjūgāne.

### 9. Themata auf au.

Die Nominalstämme auf an bilden ihren Plural entweder

a) durch Anhängung des Plural-Affixes ān, wie

سَقَّو saccāu Wasserträger, Plur. سَقَّوَان saccāuān,

oder b) durch das Plural-Affix ūnah, wie

پَلَو palau Saum, Plur. پَلَوُونَه palauūnah

چَو çau Kanal, Plur. چَوُونَه çauūnah.

لَو lau Erndte, Plur. لَوُونَه lauūnah.

### §. 11.

## II. Bildung des Plurals der Nomina feminina.

### 1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Wir haben oben unter den Feminin-Endungen diese Classe unter diejenigen Nomina feminina subsumirt, welche auf ě (ĩ) auslauten, weil sie ursprüngliches) finales i im Nomin. sing. abgeworfen haben. Da sie jedoch in der Bildung des Plural von denen, welche auf é auslauten (die jedoch keine selbstständigen Themen, sondern nur von masculin. Themen auf ai abgeleitete Feminina sind) abweichen, so halten wir es, der practischen Uebersicht wegen, für besser, sie besonders zu behandeln.

Es gibt im Paštō nur eine bestimmte Anzahl von Nomina feminina, welche im Nomin. Sing. auf einen Consonanten endigen; im Nomin. Plural lassen sie das im Nomin. Sing. abgeworfene ě (ĩ) wieder zu Tage treten, was auch, wie wir weiter unten sehen werden, im Formativ des Singular der Fall ist. Die hauptsächlichsten Nomina feminina, welche auf einen Consonanten auslauten, sind die folgenden:

بَرَسْتَن brāstan Bettdecke, Plur. بَرَسْتَنَن brāstaue.

بَن bān Rivalin, Plur. بَنَن bāne

تَازَد tazad Axt, Plur. تَازَدَن tazade.

تَندُور tandōr Vater's Bruder's Weib, Plur. تَندُورَن tandōre

- جَلْ jal Mädchen, Plur. جَلْ jale.  
 جَنْ jan „ „ جَنْ jane.  
 چَار čār Geschäft, Plur. چَار čäre.  
 رَنْدَار<sup>1)</sup> rundār Bruder's Weib, Plur. رَنْدَار rundäre.  
 ستَنْ stan Nadel, Plur. ستَنْ stāne.  
 سُوْغُل sugul eine Art Halbstiefel, Plur. سُوْغُل sugule.  
 سَمَٹ smaṭ Höhle, Plur. سَمَٹ smaṭe.  
 سَمِست samist Höhle, Plur. سَمِست samiste.  
 گَاهَر gāhar Heerde, Plur. گَاهَر gāhare.  
 گُوْر gōūr „ „ گُوْار gōāre.  
 گُوْهَار gōhār „ „ گُوْهَار gōhāre.  
 لَار lār Weg, Plur. لَار lāre.  
 لَمَنْ laman Saum eines Kleides, Plur. لَمَنْ lamane.  
 مَارِج mārij Feuerflamme, Plur. مَارِج mārije.  
 مَٹَاک maṭāk Wallnuss, Plur. مَٹَاک maṭāke.  
 مِیْرْمَن mērman Dame, Plur. مِیْرْمَن mērmane.  
 مِیْژ mēž Mutterschaft, Plur. مِیْژ mēže.  
 وَاټ vāt Weg, Plur. وَاټ vāṭe.  
 وَرَخ vrad Tag, Plur. وَرَخ vradē.  
 وَرَخ vrad „ „ وَرَخ vradē.  
 وَرِیْچ varyaḍ Wolke, Plur. وَرِیْچ varyaḍe.  
 وَرِیْز varyaz „ „ وَرِیْز varyaze.  
 وَنْدَار vandar ein Seil mit Schlingen, Plur. وَنْدَار vandare.

---

1) Nebenformen davon sind: وَرَنْدَار varandār, Plur. وَرَنْدَار varandāre,  
 und وَنْدِیَار vandyār, Plur. وَنْدِیَار vandyāre.

## 2. Themata auf ā.

Die Themata auf ā bleiben im östlichen Dialecte des Paštō im Plural unverändert, während im westlichen Dialecte die Plural-Endung vī angefügt wird.

Beide Plurale greifen auf die alten Prākrit-Dialecte zurück. Im Pāli bleiben die Nomina fem. auf ā im Plural entweder unverändert, oder die Endung yō (mit euphonischem y) wird hinzugefügt. Im Prākrit ist das Plural-Affix der Feminina auf ā immer u (= ō = अस्). In den neu-indischen Sprachen endigt der Plural der Feminina auf ā: im Sindhī auf ā (अं), im Hindī auf ē (ए), im Panjābī auf ī oder iā, im Gujārātī auf ō, im Marāṭhī dagegen ist der Singular und Plural identisch. Der östliche Dialect des Paštō schliesst sich mehr an das alte Pāli an, während der westliche Dialect mit der Plural-Endung vī mehr an das Prākrit und Sindhī sich anlehnt. Z. B.

بَلَا balā Unglück, Plur. بَلَاوِي balāvī.

زَارَا žarā Wehklagen, Plur. زَارَاوِي žarāvī.

Anmerk. Bei einzelnen findet sich auch das fem. Plural-Affix gāne vor, wie z. B. نِيَا niā Grossmutter, Plur. نِيَاغَانِي niāgāne.

## 3. Themata auf āh.

Die Nomina feminina auf āh bilden ihren Plural durch Umwandlung der Endung āh in ē<sup>1</sup>. Das Paštō stimmt in der Pluralbildung dieser Nomina ganz mit dem Hindī und Hindūstānī überein, in welchen beiden indischen Dialecten die Nomina feminina (welche im Singular kurz ā schon durchweg abgeworfen haben) im Nomin. Plur. in ē (ए) auslauten (vgl. Declensional features etc. Section II. IV.), während im Sindhī und Panjābī das Plural-Affix ā (आ), Marāṭhī ebenfalls ā (आ) angehängt wird, das in den niedern Prākrit-Dialecten schon sehr häufig in ē verwandelt wird. Z. B.

سَرَوِي sarvāh Cypresse, Plur. سَرَوِي sarvē.

1) Die Pluralendung wird auch bloss e (ـِ) geschrieben, sowie der Singular a (ـَ) statt āh. z. B. وَنَ vana Baum, statt وَنَهَ vanah; Plural وَنِ vane, statt وَنِهَ vanē. Diese Schreibweise ist jedoch zu missbilligen, da sie zu vielen Missverständnissen Anlass gibt.

بَدَّاهَ badāh Bestechung, Plur. بَدَّاهِ badē.

لَندَه lindah Bogen, Plur. لَندِی lindē.

Eine Anzahl Nomina dieser Classe werden nur im Plural gebraucht; die hauptsächlichsten derselben sind:

اِبرِی irē Asche; پَچِی pačē runder Mist (von Kameelen, Schafen etc.); تَرَوِی tarvē Buttermilch; خَوِی xvalē Schweiss; دُری dūrē Staub; زَوِی zavē Materie; شَلَوَمَبِ šlōmbē oder شَوَمَبِ šōmlē Buttermilch; شَوِی šōlē Reis in den Hülzen; شَنِی ſanē Dornen; نَکَرِزِی nakrēzē Henna; وَرَبُشِی vurbuṣē Gerste; وَرِجِی vrijē Reis.

#### 4. Themata auf ī.

Die Nomina feminina auf ī bilden ihren Plural entweder

a) durch die enphonische Einschaltung von a vor dem langen finalen ī = aī. Aechte Paštō-Worte auf ī gibt es nur wenige, die meisten sind aus dem Persischen geborgt; z. B.

دُشَنِی duṣnī Feindschaft, Plur. دُشِنَاۓ duṣnaī.

هُښِيَارۍ huṣyārī Verstand, Plur. هُنښيارۍ huṣyāraī.

رَوِی rōzī Beschäftigung, Plur. رَوَزۍ rōzaī.

oder b) durch Anfügung des Plural-Affixes gāne oder āne; z. B.

دَاۍ dāī Wärterin, Plur. دَاۍگَڼان dāīgāne

هَادۍ hādī Führerin, Plur. هَادۍان hādīane.

#### 5. Themata auf aī.

Die Nomina feminina auf aī bleiben im Nomin. Plural unverändert; z. B.

جَوۍ جَوۍ jōlaī Ranzen, Plur. جَوۍ jōlaī.

پَاۍ پَاۍ paṭaī Binde, Plur. پَاۍ paṭaī.

گَنۍ گَنۍ gānraī Oelpresse, Plur. گَنۍ gānraī.

#### 6. Themata auf e ī.

Diese Nomina sind an sich keine selbstständigen Themen, sondern nur Feminina, welche aus einem Nomen masc. auf ai ab-

geleitet worden sind, jedoch mit substantivischer Bedeutung gebraucht werden. Sie bilden ihren Plural, wie die betreffenden Adjectiva, auf ī. Z B

سَرَکُوزِ sarkūze Schwein (masc. سَرَکُوزِ), Plur. سَرَکُوزِ sarkūzī.

مَرْغَمِ maryame Lamm (masc. مَرْغَمِ), Plur. مَرْغَمِ maryamī.

Die wenigen selbstständigen Themen auf e (ē) bilden ihren Plural auf āne oder gāne: z B.

نَاوِ nāvē Braut, Plur. نَاوِ nāvēāne.

تَرَوِ trōre Tante, Plur. تَرَوِ trōregāne.

## A n h a n g.

### Unregelmässige Pluralbildungen.

Es gibt im Paštō eine Anzahl von Nomina feminina, welche auf einen Consonanten auslauten (die aber mit den unter 1. aufgeführten nichts gemein haben), welche ihren Plural auf eine ganz unregelmässige Weise bilden. Es sind diess die nachstehenden Verwandschaftsworte:

خَوَرِ xōr Schwester, Plur. خَوَندِ xvēnde oder خَوَندِ xvēndē.

دَرَوِ drōr Mann's Schwester, Plur. دَرَندِ drānde.

نَدَرَوِ ndrōr „ „ „ نَدَندِ ndrānde.

لُورِ lūr Tochter, Plur. لُورِ lūre oder لُورِ lūrah.

مُورِ mōr Mutter, Plur. مَندِ miandē od. maindē od. مَندِ mandē.

نَژَوِ nžōr Schwiegertochter, Plur. نَژَندِ nžēndē.

نَگُورِ ngōr „ „ „ نَگَندِ ngēndē.

## § 12.

### II. Der Formativ Singular und Plural.

Wie schon § 10 bemerkt worden ist, hat das Paštō alle Flexionskraft verloren; man kann daher auch nicht von eigentlicher Declination reden, noch viel weniger von verschiedenen Declinationen; denn es ist ein und derselbe Process, der sich bei allen Nominibus wiederholt. Aeusserlich gleicht daher die Declinationsmethode des Paštō, sowie die der neu-indischen Sprachen (das Neupersische nicht ausgenommen) ganz dem tātārischen Sprachgebrauch, wodurch sich auch Dr. Caldwell in seiner „Comparative Grammar

of the Dravidian languages“ hat verleiten lassen, den nord-indischen Declinationsprocess von tātārischen Einflüssen abzuleiten, was sich aber, näher betrachtet, als reine Illusion ausweist (vgl. mein Essay: „On the declensional features of the North-Indian Vernaculars“ Section III).

Ganz denselben Verlauf, wie bei den Prākrit-Sprachen Indiens, finden wir bei den romanischen Idiomen, welche ebenfalls alle Casus-Flexion verloren haben, und den Declinationsprocess durch Hülfe von Präpositionen wieder herzustellen gezwungen worden sind, ohne dass es irgend Jemand in den Sinn kommen wurde, diesen Zersetzungsprocess tātārischen Einflüssen zuzuschreiben.

Der Stamm eines jeden Paštō-Wortes bildet auch immer zugleich den Nominativ Singular. Ehe aber die im nächsten Paragraphen näher zu erörternden Präpositionen und Postpositionen dem Stamme vor- oder nachtreten können, muss das Wort in den sogenannten Casus obliquus, oder besser, Formativ gesetzt werden, der im Paštō, sowie auch im Sindhī, mit dem Instrumentalis identisch ist. Ist das Wort in den Formativ des Singular oder Plur. gesetzt, so ist der ganze Flexionsprocess des Nomens vollendet: denn die verschiedenen Präfixe oder Postfixe afficiren das Nomen weiter nicht mehr.

## I. Der Formativ des Singular.

Wir müssen dabei wieder, wie bei der Bildung des Plurals, die Nomina masc. und feminina auseinander halten.

### A. Der Formativ der Nomina masculina.

#### 1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Die Nomina masc., welche auf einen Consonanten endigen, unterscheiden den Formativ nicht von dem Nominativ.

Ausgenommen davon sind diejenigen Nomina (die, wie oben bemerkt, ursprünglich alle einsylbig sind, obschon sie mit Adjectiven zusammengesetzt werden können), in welchen ursprüngliches ā im Nomin. Sing. in ū verdumpft worden ist. Bei diesen tritt im Formativ Sing. das ursprüngliche ā wieder zu Tage, und der Endconsonant erhält euphonisches (wie ich glaube) a oder āh:

z. B. شپون špūn Hirte, Formativ شپان špāna oder شپانه špānāh. Diese Regel ist jedoch nicht striet, und der Formativ wird häufig nicht vom Nominativ unterschieden; siehe Beispiele in den Paštō-Citaten von Raverty's Gramm. § 281 und 344.

#### 2. Themata auf ai.

Die Nomina masc. auf ai bilden den Formativ Sing. auf ī; z. B.

سرای sarai Mann, Formativ ساری sarī.

3. Die Themata auf ā,
4. die Themata auf ō (u),
5. die Themata auf āh,
6. die Themata auf e,
7. die Themata auf ē,
8. die Themata auf ī,
9. die Themata auf au

sind im Nominativ Sing. und Formativ Sing. identisch.

Zu bemerken ist jedoch ad 5., dass diejenigen Nomina, welche im Nominativ Sing. die Endung āh abgeworfen haben, dieselbe im Formativ wieder zu Tage treten lassen, wie

غل gal Dieb, Formativ غلّ gla oder غلاḡ lah.

## B. Der Formativ der Nomina Feminina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Diejenigen Nomina fem., welche nunmehr im Nomin. Sing. auf einen Consonanten endigen, ursprünglich aber auf e (i) auslauteten (siehe § 11, 1), lassen das kurze e im Formativ wieder erscheinen, z. B.

برستان brastan Bettdecke, Formativ برستان brastane.

Alle anderen Nomina fem. dagegen (siehe § 11, Anhang), welche nicht unter die erste Classe fallen, bleiben im Formativ Sing. unverändert; z. B.

مور mōr Mutter, Formativ مور mōr.

2. Themata auf ā.

Diese Themen bleiben im Formativ Sing. alle unverändert.

3. Themata auf āh.

Die Nomina fem. auf āh bilden ihren Format. Sing. auf ē, z. B.  
سروۍ sarvāh Cypresse, Formativ سروی sarvē.

1. Themata auf ī.

Die Nomina fem. auf ī bilden den Formativ Sing. auf ai; z. B.  
دښنۍ duṣṇī Feindschaft, Formativ دښنۍ duṣṇai.

Ausgenommen davon sind nur wenige Nomina fem. auf ī, welche im Formativ unverändert bleiben; z. B.

سيزنۍ sīznī Wickelband, Formativ سيزنۍ sīznī



## 5. Themata auf aī.

Die Nomina fem. auf aī bleiben im Formativ unverändert.

## 6. Themata auf e (i).

Diese Nomina, sofern sie Feminina sind, welche aus masculinis abgeleitet sind, bilden nach der Weise der Adjectiva fem. ihren Formativ auf ī, z. B.

سَرکُوزِي sarkūzi, Formativ سَرکُوزِي sarkūzē.

Die wenigen selbstständigen Themen auf e bleiben dagegen im Formativ unverändert, z. B.

ترُور tröre Tante, Formativ ترُور tröre oder ترُورِي trörē.

## II. Der Formativ des Plural.

Der Formativ des Plural geht zunächst immer von dem Nominativ des Plural aus; wir müssen daher hier die in § 10 und 11 näher beschriebene Pluralbildung der Masculina und Feminina zu Grunde legen.

Das Formativ-Affix ist zunächst ō, welches an die betreffenden Pluralendungen entweder einfach angehängt wird, wie ān-ō, īn-ō, gān-ō, oder auch an den Stamm selbst, mit Abwerfung der Pluralendungen, wie

پَلَرُ پَلَرُō, statt پَلَرُō پَلَرُō, Formativ Plur. von پَلَر plār. Vater.

Es ist merkwürdig, wie sehr das Paṣṭō in dieser Beziehung mit dem Hindūstānī übereinstimmt, welches den Formativ Plural ebenfalls auf ō (औं) bildet; Smādī noch ursprünglicher in आँ, welches, wie ich schon in dem erwähnten Essay „On the declensional features“ etc. Section IV, 11 nachgewiesen habe, auf den Prākṛit-Genitiv Plural आणं oder आण zurückweist.

## A. Der Formativ der Pluralia masculina.

## 1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

## a) Themata mit dem Plural-Affix ān und ūnah.

Der Formativ der Pluralia masc. auf ān wird dadurch gebildet, dass an das Plural-Affix ān das Formativ Plural-Affix ō angehängt wird = ān-ō, z. B. مَلِكَاْن malikān, Häuptlinge. Formativ Plur. مَلِكَاْنō malikānō, auch oft bloss مَلِكَاْن malikānō geschrieben.

Auf dieselbe Weise wird der Formativ der Pluralia auf ūnah gebildet, indem nach Abwerfung der Endsylbe ah (un-ah) das For-

mativ-Affix  $\bar{o}$  an  $\bar{u}n$  angehängt wird =  $\bar{u}n-\bar{o}$ , z. B.  $\bar{a}s\bar{u}n\bar{a}h$  Pferde. Formativ Plural  $\bar{a}s\bar{u}n\bar{o}$  (auch  $\bar{a}s\bar{u}n\bar{o}$ ).

Beide Plural-Endungen jedoch werden auch häufig vor der Anfügung des Formativ Plural-Affixes ganz abgeworfen, was, nach dem Sindhī und Hindūstānī zu schliessen, die ältere Form zu sein scheint; z. B.  $\bar{m}al\bar{i}k\bar{o}$ , statt  $\bar{m}al\bar{i}k\bar{a}n\bar{o}$ ;  $\bar{g}a\bar{b}\bar{i}\bar{o}$ , statt  $\bar{g}a\bar{b}\bar{i}\bar{u}n\bar{o}$ , von  $\bar{g}a\bar{b}\bar{i}$  Zahn.

b. Themata mit innerem Vocalwechsel und dem Plur.-Affix  $ah$ . Die Endung  $\bar{a}h$  wird vor dem Formativ-Plural-Affix  $\bar{o}$  einfach abgeworfen. z. B.  $\bar{s}k\bar{a}n\bar{r}ah$  Stachelschweine, Formativ  $\bar{s}k\bar{a}n\bar{r}\bar{o}$ , oder bloss  $\bar{s}k\bar{a}n\bar{r}\bar{o}$ .

c. Die Themata mit dem Plural-Affix  $ah\bar{a}r$ , und mit Vocalwechsel der Endsylbe.

Diese hängen an die betreffende Plural-Endung einfach das Formativ-Affix  $\bar{o}$ , z. B.  $\bar{g}u\bar{m}b\bar{a}h\bar{a}r$ , Formativ  $\bar{g}u\bar{m}b\bar{a}h\bar{a}r\bar{o}$  ( $\bar{u}$ );  $\bar{s}z\bar{a}r$  Steine, Formativ  $\bar{s}z\bar{a}r\bar{o}$  ( $\bar{u}$ ).

Anmerk. Die Pluralia auf  $ah$  bloss mit Zahlwörtern, wie zwei, drei etc. gebraucht, bilden ihren Formativ nach der sonst gewöhnlichen Plural-Endung, z. B.  $\bar{k}\bar{a}l\bar{a}h$  ( $\bar{k}\bar{a}l\bar{a}$ ) zwei, drei etc. Jahre, Formativ  $\bar{k}\bar{a}l\bar{u}n\bar{o}$ , oder abgekürzt,  $\bar{k}\bar{a}l\bar{o}$ .

## 2. Themata auf $ai$ , Nom. Plur. $\bar{i}$ .

Diese Pluralia bilden ihren Formativ entweder durch Anhängung des Formativ-Affixes  $\bar{o}$  an die Plural-Endung  $\bar{i}$ , wie  $\bar{s}i\bar{k}r\bar{i}\bar{o}$ , von  $\bar{s}i\bar{k}r\bar{i}$  Falken, oder sie werfen vor der Anfügung des Formativ-Affixes  $\bar{o}$  die Plural-Endung  $\bar{i}$  aus, wie  $\bar{s}i\bar{k}r\bar{o}$ , statt  $\bar{s}i\bar{k}r\bar{i}\bar{o}$ .

3. Die Themata auf  $\bar{a}$ , Nom. Plur.  $\bar{y}\bar{a}n$  oder  $\bar{g}\bar{a}n$ .

4. Die Themata auf  $\bar{o}$  ( $\bar{u}$ ), Nom. Plur.  $\bar{a}n$ ,  $\bar{u}n\bar{a}h$ ,  $\bar{g}\bar{a}n$ , diese bilden ihren Formativ Plur. durch Anfügung des Affixes  $\bar{o}$ , als  $\bar{y}\bar{a}n\bar{o}$ ,  $\bar{a}n\bar{o}$ ,  $\bar{u}n\bar{o}$ ,  $\bar{g}\bar{a}n\bar{o}$ .

Anmerk. Die Feminin-Plural-Endung  $\bar{g}\bar{a}n\bar{e}$  lautet im Formativ Plural ebenfalls  $\bar{g}\bar{a}n\bar{o}$ , so dass im Formativ Plural das Geschlecht nicht mehr unter-

schieden werden kann: z. B. پَاښْکُوځاڼ paikōgāne, Formativ پَاښْکُوځاڼو paikōgānō.

### 5. Themata auf a h.

a) Diejenigen Nomina, welche im Nom. Plural die Endung ah unverändert beibehalten, werfen dieselbe im Formativ gegen das Affix ō ab; z. B. وېشْتا vēštah Haare, Formativ وېشْتو vēštō.

b) Diejenigen, welche im Plural die Endung ān annehmen, fügen entweder das Formativ-Affix ō an die Endung ān = ān-ō. oder werfen sie vor ō gänzlich ab, z. B. ناڼگان nāngān, Brombeeren, Formativ ناڼگانو nāngānō oder ناڼگو nāngō.

c) Ganz dasselbe trifft bei der Pluralendung ūnah zu, Formativ ūnō oder bloss ō.

d) Die Pluralendung gān lautet im Formativ, wie immer, gānō.

6. Die Themata auf e, Nom. Plur. ūnah.

7. Die Themata auf ī, Nom. Plur. āu.

8. Die Themata auf ū, Nom. Plur. ān oder gān.

9. Die Themata auf au, Nom. Plur. ān oder ūnah.

Alle diese bilden ihren Formativ Plural regelmässig in ānō, ūnō und gānō.

Anmerk. Die Feminin-Plural-Endungen von āne und gāne, werfen, wie schon bemerkt, vor dem Affix ō das e wieder ab, so dass sie mit den masculinis wieder zusammenfallen.

### B. Der Formativ der Pluralia feminina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Diejenigen Nomina feminina, welche im Plur. Nom. auf e (i) auslauten, werfen das finale e vor dem Formativ-Affix ō ab; z. B. وَاټ vāṭe Wege, Formativ وَاټو vāṭō.

Die ganz unregelmässigen Pluralbildungen, welche im Nom. Plur. ebenfalls auf e (i) auslauten, bilden ihren Formativ auf dieselbe Weise; z. B. خوښېدې xwēnde (oder خوښېدې xwēndē geschrieben), Formativ خوښېدو xwēndō oder خوښېدو xwēndō.

### 2. Themata auf ā.

Die Nomina fem. auf ā, Nom. Plur. ā oder vī, bilden ihren Formativ auf vō (i. e. vī + ō = vō); z. B.

بَلَا balā Unglück, Nom. Plur. بَلَا oder بَلَاوِي balāvī, Formativ  
بَلَاوُ balāvō oder بَلَاوُ balāvō.

### 3. Themata auf āh.

Die Nomina fem. auf āh, Nom. Plural ē, bilden ihren Formativ-  
Plural auf ō, mit Abwerfung der Plural-Endung ē, wie بَدَلِي badē  
Bestechungen, Formativ بَدَلُو badō.

### 4. Themata auf ī.

Die Nomina fem. auf ī, Nom. Plur. aī, bilden ihren Formativ  
entweder auf iō, oder mit Abwerfung von ī einfach auf ō, wie  
دُشْنِي dušnāī Feindschaften, Formativ دُشْنِيُو dušnīō, oder دُشْنُو  
dušnō.

Diejenigen hingegen, welche ihren Plural in āne und gāne bil-  
den, hängen an die betreffenden Pluralendungen das Formativ-Affix  
ō, mit Abwerfung von e, wie هَادِيَانِي hādīāne Führerinnen, For-  
mativ هَادِيَانُو hādīānō; دَايْغَانِي dāīgāne Wärterinnen, Formativ  
دَايْغَانُو dāīgānō.

### 5. Themata auf aī.

Die Nomina fem. auf aī, welche im Nom. Plur. unverändert  
bleiben, bilden ihren Formativ Plur. auf ō, wie پَاتَاي paṭaī Binden,  
Formativ پَاتَايُو paṭaīō, auch contrahirt پَاتُو paṭō.

### 6. Themata auf e (i).

Diese Nomina (derivata), welche im Plur. Nom. in ī auslauten,  
hängen an die Plural-Endung ī einfach das Formativ-Affix ō, wie  
مَرْغَمِي marḡamī Lämmer, Formativ مَرْغَمِيُو marḡamīō.

Die selbstständigen Themen dagegen, welche ihren Plural auf  
āne und gāne bilden, lauten im Formativ ānō und gānō, wie schon  
angeführt worden ist.

## §. 13.

III. Die Casus-Bildung; Casus-Praefixe  
und Postfixe.

Die verschiedenen Casus, mit Ausnahme des Nominativs Singular und Plural und des Instrumentalis (der mit dem Formativ des Singular und Plural zusammenfällt) werden im Paštō durch Hülfe verschiedener Praefixe und Postfixe hergestellt, welche dem im vorigen Paragraphen näher beschriebenen Formativ vor- oder nachtreten, jedoch mit dem Nomen selbst nie zusammengeschrieben, sondern, wie diess auch in den neu-indischen Sprachen und im Neupersischen der Fall ist, als selbstständige Adverben getrennt gesetzt werden <sup>1)</sup>.

1. Das Genitiv-Praefix دَ (auch دَ dah geschrieben) <sup>2)</sup>.

Um das Genitiv-Verhältniss auszudrücken, setzt das Paštō das Praefix دَ da dem Formativ eines Wortes vor, das logisch im Genitiv stehen muss. Der Genitiv steht in der Regel vor dem Nomen regens, nicht nach demselben, z. B. دَ کُورُ صَاحِبِ da kōr ṣāhib, der Herr des Hauses; Plur. دَ کُورُونُو صَاحِبِ da kōrūnō ṣāhib, der Herr der Hauser.

Ueber den Ursprung dieses Praefixes habe ich mich schon in dem mehr erwähnten Essay On the declensional features etc, Sect. III., Genitive, ausgesprochen, und es daselbst mit dem Panjābī-Genitiv-Postfix dā verglichen, welches aus dem alten Prākrit-Ablativ-Affix दो = तस् entstanden ist (cf Lassen. Instit. Ling. Prāk. § 93. 4). Viscount Strangford jedoch (Royal Asiatic Society's Journal Vol XX. part I [1862] Seite 57) halt es für einen Theil des Demonstrativ-Pronomens دَ اَهَ day'ah, indem er mit Rücksicht auf meine Ableitung desselben bemerkt, es sei angemessener, den Paštō-Formen einen einheimischen oder iranischen Ursprung zuzuweisen. Der gelehrte Lord übersieht aber dabei ganz, dass er für seine Ableitung den Beweis beizubringen vergessen hat. Herr Löwenthal, in einem Aufsätze des Journals der Asiatic Society of Bengal Nr. IV. 1860. Seite 329 vergleicht das Paštō دَ mit dem

1 Man findet jedoch in nachlässig geschriebenen Handschriften auch häufig die Praefixe mit dem Stamme selbst verbunden; was aber vermieden werden sollte, z. B. دَ دَوستِ statt دَ دوستِ, دَ دَستِ statt دَ دستِ.

2) Einige östliche Stämme sprechen dieses دَ auch wie دَ de aus.

lateinischen *de*, das er, wie das polnische od. von dem sansk. *adhas* ableitet; **अधस्** selbst aber ist, nach Bopp. verwandt mit dem lat. *infra*. so dass ich keinen Grund sehe, meine Etymologie aufzugeben, um so mehr, da sie durch die neu-indischen Sprachen vollkommen bestätigt wird, welche auch andere Sanskrit-Affixe (wie **क्** etc.) als selbstständige Adverbien verwenden. Wir haben also, fast mit absoluter Gewissheit, in dem Paštō-Genitiv-Praefix ein ursprüngliches Ablativ-Postfix, das „von“ bedeutet.

2. Die Dativ-Praefixe, **وَ** *vā*, **آ** *tah*, **وَآ** *vatah*.

**وَ—وَ** *vā — vatah*, **آ** *lah*, **وَآ** *larah*.

Um die Idee des Dativs auszudrücken, gebraucht das Paštō eine Mannigfaltigkeit von Partikeln, die theils vor, theils nach gesetzt werden.

a) Das Praefix **وَ** *vā* ist jetzt beinahe antiquirt, da die Sprache vollere Formen liebt; es findet sich jedoch noch häufig bei älteren Paštō-Schrittstellern. Es wird aber kaum einem Zweifel unterliegen, dass wir in diesem Praefixe das Pārsī-Dativ-Praefix **وَ** *ō* vor uns haben, welches Spiegel in seiner Pārsī-Grammatik S. 55 Ann. für identisch mit der zendischen Praeposition *avi* halt.

b) Die Postfixe **آ** *tah*, und **وَآ**, halte ich, ihrer Etymologie nach, für identisch. **آ** ist eine blosse Verkürzung <sup>1)</sup> von **وَآ**, da beide ganz promiscue gebraucht werden. Das Postfix **وَآ** entspricht ganz der Sindhī-Postposition **وَآ** *vaṭe* nahe, bei, an, Sansk.-Wurzel **वट्** verbinden, im Paujābī noch als Substantiv fem. *vat* (statt *vaṭi*) „Grenzlinie“ im Gebrauch; die anderen indischen Dialecte kennen es allerdings nicht. Das Postfix **آ**, oder **آ** wird auch häufig noch mit dem Praefixe **وَ** *vā* verbunden, *vā-vatah*, um die Idee des Dativs noch stärker hervorzuheben; das gleiche findet auch bei den anderen Postfixen **آ** und **وَآ** statt, *vā-lah*, *vā-larah*.

1) Man könnte übrigens bei **آ** auch geneigt sein, an das Hindustānī **تائی** *taī*, Sindhī **تائی** *tāī*, bis — zu, zu denken, das offenbar von dem Sansk. **स्थाने** abgeleitet ist. Beide Affixe werden im Hindustānī Hindī und Sindhī auch als Dativ-Postfix gebraucht.

## e) Die Postfixe لَ lah und لَړ lahah.

Der Ursprung des Postfixes لَ lah ist etwas dunkel. Die Wurzel desselben ist offenbar in dem Pārsī-Postfix rā, nepersisch ebenfalls لَ, zu suchen, mit Uebergang von r in l. Ich kann aber Vullers durchaus nicht zustimmen, der es, gestützt auf einen Aufsatz Müller's im Journal Asiat. a. 1839, Avril 312 sqq. in seinem sonst so vorzüglichen Wörterbuche der neu-persischen Sprache von dem persischen Substantive رَہ rāh Weg, ableitet; ich bin im Gegentheil überzeugt, dass wir in dem pārsī und neu-persischen rā eine alte Prākrit-Partikel vor uns haben, und dass wir seine Etymologie in Indien sehen müssen.

Schon das Marāṭhī, der älteste Prākrit-Dialect Indiens, gebraucht als Dativ-Postfix ला lā, was Lassen in seinen Institutiones Ling. Prāk. p. 55 u. 99 auf das Sansk. आलय „Wohnung“ zurückführen will. Er sagt l. c. „Dativus, quum notionem contineat personae vel rei, in qua quasi subsistit actionis ratio, domicilii vocabulum ei designando commode adhiberi potuit.“ Wir können aber nicht umhin, diese von Lassen vorgeschlagene Etymologie als eine verfehlte anzusehen. Furs erste lautet das Marāṭhī Dativ-Postfix nicht आल (= आलय), sondern ला lā, und es lässt sich nicht einsehen, wie denn aus āla auf einmal lā geworden sein soll; solche Sprünge, wenn nicht anderweitige klare Anzeichen dafür vorliegen, sind immer mehr als zweifelhaft. Aber ausser dem Marāṭhī gebraucht auch das Hindī und Hindūstānī die Postposition ली lyē, welche, wie im Marāṭhī, wegen, aus Ursache von bedeutet; ferner gebraucht das Sindhī die Postposition लाइ lae wegen, ob, welche mit dem Marāṭhī ला ganz identisch ist<sup>1)</sup>. Diese indischen Idiome lassen keinen Zweifel über den Ursprung dieses Postfixes. Wir haben im Sindhī ferner ein Verbum लाइणु anwenden, Panjābī ebenfalls lāunā, Hindī लेना lēnā, welche alle auf die Sanskrit-Wurzel ला oder रा oder दा zurückweisen. Ueber den Ursprung von लَ lahah bin ich selbst noch im Dunkeln<sup>2)</sup>.

1) Auch im Pārsī ist die erste Bedeutung von rā, wegen, ob, Sansk. अर्थम्.

2) Man könnte etwa versucht sein, dabei an das Sindhī तोड़ी tōṛī, Panjābī tōrī. Hindī ebenfalls torī zu denken, das, wie ताल, तौल, bis — zu, bedeutet. Das initiale t wäre dabei, nach gemeinem Gebrauche, in l verwan-

### 3. Der Instrumentalis.

Was das Paštō dem Neupersischen gegenüber noch ganz besonders characterisirt, und ihm seinen Platz an der Seite der indischen Sprachen anweist, ist der Instrumentalis und dessen Gebrauch, der in der Structur der Sprache eine so hervorragende Rolle spielt, wie in den indischen Prākrit-Dialecten. Man konnte diesen gewissermassen den einzigen Casus-Ueberrest des Paštō heissen; vgl. On the declensional features etc. Section III, 3. Ganz dasselbe trifft im Sindhī zu, wo der Formativ und Instrumentalis ebenfalls zusammenfallen.

### 4. Der Accusativ.

Wie in den neueren Prākrit-Dialecten, so ist auch im Paštō der Accusativ des Singular und Plural rein verloren gegangen, und derselbe ist jetzt immer identisch mit dem Nominativ.

### 5. Der Vocativ.

Der Vocativ Singular wird entweder, nach der Weise des Neupersischen, durch Anhangung der Sylbe ah (auch blos a geschrieben) und ā, oder auch zugleich durch Vorsetzung der Interjectionen <sup>ای</sup> ai, <sup>او</sup> ō oder <sup>و</sup> vō gebildet.

Im Einzelnen ist folgendes zu beachten:

#### A. Vocativ der Nomina masculina.

1) Nomina masculina, welche auf einen Consonanten auslauten, hängen im Vocativ an den Stamm die Sylbe ah, a oder ā, mit oder ohne die Interjectionen ai, ō, vō; z. B. <sup>ورور</sup> vrōrah, o Bruder! <sup>ورور</sup> vrōra oder <sup>ورور</sup> vrōrā mit den Interjectionen: <sup>ای</sup> ai <sup>ورور</sup> vrōrah, oder <sup>و</sup> vō <sup>ورور</sup> vrōrah etc.

Diejenigen Nomina hingegen, in welchen ursprüngliches ā im Nomin. Sing. in ū gedämpft worden ist, und welche im Formativ Sing. dasselbe wieder hervortreten lassen, halten den ursprünglichen Vocal auch im Vocativ wieder fest; z. B. <sup>ای</sup> ai <sup>شپناه</sup> špānah o Hirte (von <sup>شمو</sup> šmō).

2) Die Stämme auf ai hängen im Vocativ ah oder a an, mit

delt worden. Das Sindhī kennt sogar ein Nomen Substantivum <sup>तोड़</sup> tōḍ Ende, also tōḍī bis zum Ende, welches von dem San-k. <sup>चोटन</sup> cōṭan (Abnehmen, abgeleitet ist. Diese Ableitung hat viel für sich.



oder ohne Interjectionen, z. B. نَمَسَايَا nmasaiah oder نَمَسَايَا nmasaia o Enkel; oder اَيِّ دَمَسَايَا ai nmasaiah.

3) Die Stämme auf ah bleiben im Vocativ unverändert, und bezeichnen daher den Vocativ gewöhnlich durch Vorsetzung der Interjectionen, wie اَيِّ نَيْكَا ai nīkah o Grossvater.

Diejenigen aber, welche im Nom. Sing. die Endsylbe ah abgeworfen haben, lassen dieselbe im Vocativ wieder hervortreten, wie غَلْ اَيِّ غَلْ ai ḡlah o Dieb!

4) Die Stämme auf e fügen im Vocativ ah oder a an, z. B. دَوَّيَا dōyah (oder dōāh) o Sohn; اَيِّ دَوَّيَا ai dōyah.

Alle übrigen Nomina auf ō, ī, ū, au bilden ihren Vocativ Singular auf regelmässige Weise durch Anhängung der Endsylbe ah oder a (ā), mit oder ohne Interjectionen, oder bleiben im Vocativ unverändert.

#### B. Vocativ der Nomina feminina.

Im Vocativ der Nomina feminina (welcher Endung dieselben auch sein mögen) treten die Interjectionen ai, ō, vō immer vor den Formativ des Singular; z. B. اَيِّ جَانِ ai jāne o Mädchen! اَيِّ شَيْخِي ai šeqē o Frau! اَيِّ كُوْا ai ḡvā<sup>1)</sup> o Kuh! وَ مَاجِيْ vō mačāī o Biene!

Auch diejenigen Nomina feminina, welche zwar auf einen Consonanten auslauten, aber im Formativ Sing. unverändert bleiben, hängen im Vocativ Sing. e an; z. B. اَيِّ مَوْرِ ai mōre, o Mutter! وَ لَوْرِ vō lōre, o Tochter!

Der Vocativ Plural beiderlei Geschlechter ist durchaus identisch mit dem Formativ Plural, vor welchen allein die Interjectionen ai, ō oder vō treten.

#### 6. Der Ablativ

Die Idee des Abl. wird durch das Präfix لَ lah (im westlichen Dialecte) und durch لَ — نَ lah-nah (im östlichen), das eine

1) Doch findet sich hier auch die Form اَيِّ غَوَايَا ai ḡvāyah vor.

vor, das andere nach dem Nomen gesetzt, ausgedrückt; statt  $\text{آ} \text{—} \text{آ}$  gebrauchen einige östliche Stämme, besonders die zatak. auch  $\text{آ} \text{—} \text{د}$ . Dieses Praefix  $\text{آ}$ , oder Praefix und Postfix zusammen  $\text{آ} \text{—} \text{آ}$ , wird immer mit dem Formativ verbunden, wie die übrigen Praefixe und Postfixe.

Eine Ausnahme machen allein die Nomina masc., welche auf einen Consonanten endigen, indem diese, wenn sie mit einer Ablativ-Partikel verbunden werden, die vocallose Endsylbe auf ah (a) auslauten lassen, z. B.  $\text{آ} \text{—} \text{آ} \text{—} \text{آ}$  lah yama aus Kummer.

Der Ursprung des Praefixes  $\text{آ}$  (was durchaus nicht mit dem Dativ-Postfix  $\text{آ}$  zu verwechseln ist) und des Postfixes  $\text{آ}$  nah ist dunkel. Ich glaube jedoch, dass ihre Ableitung ebenfalls in den neu-indischen Sprachen zu suchen ist.

Im Bangālī und Panjābī finden wir das Ablativ-Postfix **ते**, welches aus dem prākritischen **तो** (= तस्) entstanden ist; im Gujarātī wird ebenfalls **थी** gebraucht, und Hindi **थे**, welche denselben Ursprung bezeugen; am nächsten steht dem Prākrit das Sindhī-Postfix **तां** tā, von. Im Paštō ist t wieder in l verwandelt worden, mit Verkürzung von ā (=ō) in a (=ah).

Was nun das Postfix  $\text{آ}$  nah betrifft, so gebraucht das Gujarātī als Genitiv-Affix **नो** nō, entsprechend dem Sindhī-Adjectiv-Affix **आनो**; vergleiche auch lateinisch: urb-ān-us, rom-ān-us etc. Im Paštō ist dieses ursprüngliche Adjectiv-Affix als eine getrennte Partikel im Gebrauch, mit der Bedeutung von, aus, so dass wir in  $\text{آ} \text{—} \text{آ}$  eine doppelte Ablativ-Bezeichnung haben.

Neben  $\text{آ}$  gebraucht das Paštō auch  $\text{آ}$  tar als Ablativ-Praefix<sup>1</sup>, was mir die berührte Ableitung von  $\text{آ}$  noch zu bestätigen scheint. Denn  $\text{آ}$  tar ist allem Anscheine nach nichts anderes als das Ablativ-Affix **तस्**, mit Uebergang von **स** in r, was sich auch sonst (z. B. im Panjābī) nachweisen lässt.

Wir dürfen uns nicht wundern, dass das Paštō zwei selbstständige Partikeln aus einer und derselben Ablativ-Endung gebildet

1, Ueber seine Construction siehe den Locativ Anm.

hat: denn wir haben oben bei der Stamm bildung (§ 6, 5) gesehen, in wie viele verschiedene Affixe das Sanskrit-Affix त्व tva verarbeitet worden ist; ähnliche Mannigfaltigkeit der Formen aus einem und demselben Affix bietet uns auch das Sindhī häufig dar.

### 7. Der Locativ.

Der Begriff des Locativs wird entweder durch die Präposition په pah<sup>1)</sup> allein, oder auch mit nachgesetztem کښې kṣṛ, کښې kṣṛ<sup>2)</sup> = په — کښې ausgedrückt.

Das Paṣṭō په ist identisch mit dem pārsī pa oder fa, neu-persisch به, Sanskrit अभि; in den neu-indischen Dialecten ist es nicht bekannt. Das Postfix کښې kṣṛ kommt allein nicht vor, sondern immer nur in Verbindung mit به, oder mit Zeitwörtern, wie کښې باسول kṣṛbāsāl einführen, کښې ناستل kṣṛnāstal niedersitzen. Sein Ursprung ist dunkel; mir scheint es eine Verstümmelung von नीचे zu sein, das im Hindī und Hindūstānī eine sehr gebräuchliche Postposition, mit der Bedeutung „unter, unterhalb“ ist.

Die Constrction von په und کښې — په ist schwierig, wesshalb es Herr Raverty vorzieht, dieselbe mit Stillschweigen zu übergehen. په nämlich findet sich bald mit dem Nominativ, bald mit dem Formativ verbunden; auch Captain Vaughan's Behauptung, dass په, wie die andern Praefixe und Postfixe den flectirten Casus (i. e. Formativ) verlangen, ist daher unrichtig. Ich habe über die Construction von په oft meine afghanischen Munshis befragt, allein sie konnten mir keine genügende Auskunft darüber geben. Soweit Beispiele darüber belehren können, lässt sich folgendes Resultat feststellen.

a) Endigt ein Wort auf ah oder äh (masc. oder fem.), so wird په mit dem Nominativ verbunden; z. B. په لږه لورۍ in wenig Hunger (لږه fem. von لږ wenig; لورۍ lvaṣah fem. Hunger), Rav. Gram. § 90. په مینه کښې in der Liebe Rav. Gram. § 91. (مینه)

1) Es findet sich auch häufig بlos پ pa geschrieben, was jedoch vermieden werden sollte.

2) In Peshawer wird کښې kṣṛ'e auch schon bloss کی ke gesprochen.

Subst. fem.), *په اټکر پايه* auf der Leiter Raverty Gramm. § 132 (*اټکر پايه* Subst. fem.). -- Auch bei Nominibus masc. auf *ah* (Sing. oder Plural), wie *په دېښمنانه دښی* unter den Afghanen, Rav. Gulshani-Röh p. 14. *په تله عم په راتله* Rav. Gram. § 190: im Gehen und Kommen: *تله* *tlah* und *راتله* *rätlah* (beides Nomina verbalia von *تل* *tal* und *راتل* *rätal*) werden, wie alle Nomina verbalia auf *ah* nur mit dem Plural construirt. *په در چيزه* in drei Dingen Rav. Gram. § 89; *چيزه* Plural von *چيز* mit einem Zahlwort. *په سل رنگه* in hundert Farben Rav. Gram. § 91.

b) Alle übrigen Nomina werden, wenn mit *په* construirt, in den Formativ gesetzt, z. B. *په سړه اور دښی* mit rothen Feuer Rav. Gram. § 148. *سړه* *srah* Formativ masc. von *سور* *sör* roth: *په کښتی* in einem Boot Rav. Gram. § 356; *دښتی* Formativ von *دښی* Subst. fem. *په په انصافته* mit Ungerechtigkeit Rav. Gulshani-Röh p. 163, *په په انصافته* Formativ von *انصاف* Subst. fem. *په چا* mit Jemand Rav. Gram. § 91: *چا* Formativ von *څوک*. *په يوه رنگه* mit Einer Farbe Rav. Gram. § 91; *يوه* Formativ masc. von *يو*. *په دا لار* auf diesem Wege Rav. Gram. § 135. *لار* Formativ von *لار* *lär*, Subst. fem.

c) Wird *په* mit einem Nomen im Plural verbunden, so erfordert es (mit Ausnahme der Nomina auf *ah* und der Formen, wie *په پښانه* *paštānah*, Plural von *پښتون*) den Formativ, z. B. *په دېښو* auf den Füssen Rav. Gram. § 91. *دېښو* Formativ Plur. von *دښه* Fuss. *په په قوړ مرغوان* unter allen Vögeln Rav. Gram. § 95. *په دا کارونو* in diesen Geschäften Rav. Gulshani-Röh p. 84. Doch auch: *په اسونه* unter den Pferden Rav. Gram. § 39. *په دا اوله* indem er dieses sagte Rav. Gulshani-Röh p. 84. *په اوږه* auf den Schultern *په په سمه* mit den Augen Rav. Gram. § 362.

d) Einige Nomina masc., die auf einen Consonanten endigen, nehmen, wenn mit **دِه** construiert, die vocalische Endung ah oder a an, z. B. **دِه فَنَكِه** auf Ehre Rav. Gram. § 364. **دِه غَوَر** in der Erwägung Rav. Gram. § 342. **دِه خَ نَكِه** auf welche Weise. **دِه خَپَلِه** (adverbialiter gebraucht) von selbst; gewöhnlich zusammengeschrieben, statt **دِه خَپَلِه**.

Anmerk. Ganz wie **دِه** wird auch **تَر** von . bis — zu construiert.

#### §. 14.

#### Uebersicht der Paštō-Declinationen.

Um eine practische Uebersicht des Declinationsprocesses im Paštō zu geben, fügen wir die nachstehenden Paradigmata bei.

#### A. Masculina.

##### 1. Themata, die auf einen Consonanten auslauten

##### a) Mit der Plural-Endung ān.

##### Singular.

Nom. **مَلِك** malik ein Häuptling.

Gen. **دَ مَلِك** da malik

Dativ **و مَلِك** va malik; **مَلِك تَه** malik tah; **مَلِك لَه** malik lah; **مَلِك لَرَه** malik larah; **مَلِك وَتَه** malik vatah; oder mit vorgesetztem **و** **و مَلِك تَه** va malik tah; **و مَلِك لَه** va malik lah etc.

Instrumentalis **مَلِك** malik  
(Formativ)

Accus. **مَلِك** malik

Vocativ **مَلِكِه** malikah; **مَلِك** malika; **مَلِكَا** malikā; **اَي مَلِكِه** ai malikah; **و مَلِكِه** vō malikah etc.

Ablativ **لَه مَلِك** lah malika; **لَه مَلِك تَه** lah malika nah

Locativ **پَه مَلِك** pah malik; **پَه مَلِك كَنَبِي** pah malik kṣe.

##### Plural

Nom. **مَلِكَان** malikān.

Gen.	دَ مَلِكَاڼو da malikānō.
Dativ	و مَلِكَاڼو va malikānō; مَلِكَاڼو ته malikānō tah etc.
Instrument.	مَلِكَاڼو malikānō.
(Formativ)	
Accus.	مَلِكَاڼ malikān
Vocativ	اَي مَلِكَاڼو ai malikānō etc. oder: malikānō.
Ablat.	له مَلِكَاڼو lah malikānō; lah malikānō nah
Locat	په مَلِكَاڼو pah malikānō; pah malikānō kše.

b) Mit der Plural-Endung ūnah

S i n g u l a r.

Nom.	آس ās, Pferd.
Formativ	آس ās
Vocativ	آسه āsah; ai āsah etc.

P l u r a l.

Nom.	آسونه āsūnah.
Formativ	آسونو ā-sūnō.
Vocativ	اَي آسونو ai āsūnō etc.

c) Mit der Plural-Endung ah und innerem Vocalwechsel.

S i n g l a r.

Nom.	شپڼ شپڼ spūn, Hirte.
Formativ	شپانه špānah.
Vocativ	اَي شپانه ai špānah etc.

P l u r a l.

Nom.	شپانه špānah.
Formativ	شپانده špānō.
Vocativ	اَي شپانده ai špānō etc.

## d) Mit der Plural-Endung ahār.

## S i n g u l a r.

Nom. تَرَبْ trap. der Schall, den ein Sprung verursacht.

Formativ تَرَبْ trap.

Vocativ اَيُّ تَرَبِهْ ai trapah etc.

## P l u r a l.

Nom. تَرَبَهَارْ trapahār.

Formativ تَرَبَهَارُوْ trapahārō.

Vocativ اَيُّ تَرَبَهَارُوْ ai trapahārō.

## e) Mit Vocalwechsel der Endsylbe

## S i n g u l a r.

Nom. سَخَرْ sẋar, Stein.

Formativ سَخَرْ sẋar.

Vocativ اَيُّ سَخَرِهْ ai sẋarah etc.

## P l u r a l.

Nom سَخَرُوْ sẋar.

Formativ سَخَرُوْ sẋarō.

Vocativ اَيُّ سَخَرُوْ ai sẋarō.

## Unregelmässige Pluralbildung.

## S i n g u l a r.

Nom. وُرورْ vrōr, Bruder.

Formativ وُرورْ vrōr.

Vocativ اَيُّ وُرورِهْ ai vrōrah etc.

## P l u r a l.

Nom. وُرُونِهَارْ vrūnṛah.

Formativ وُرُونِهَارُوْ vrūnṛō.

Vocativ اَيُّ وُرُونِهَارُوْ ai vrūnṛō.

2. Themata auf ai.

Singular.

Nom. پټټی pētai, Bürde.

Formativ پټټی pēṭī.

Vocativ آى پټټيه ai pēṭaiāh.

Plural.

Nom. پټټی pēṭī.

Formativ پټټيو pēṭiō oder پټټو pēṭō.

Vocativ آى پټټيو ai pēṭiō oder pēṭō.

3. Themata auf ā.

a) Singular.

Nom. ټوټا tōtā, Papagai.

Formativ ټوټا tōtā.

Vocativ آى ټوټا ai tōtā (tōṭayāh).

Plural.

Nom. ټوټايان tōṭāyān.

Formativ ټوټايانو tōṭāyānō.

Vocativ آى ټوټايانو ai tōṭāyānō.

b) Singular.

Nom. ماما māmā, Oheim.

Formativ ماما māmā.

Vocativ آى ماما ai māmā (māmāyāh).

Plural.

Nom. ماماگان māmāgān.

Formativ ماماگانو māmāgānō.

Vocativ آى ماماگانو ai māmāgānō.



## 4. Themata auf ō (ū).

Singular durchaus unverändert.

## P l u r a l.

- a) Nom. سَقَّاءُ آبَ saqqāōān, Wasserträger.  
 Formativ سَقَّاءُ آبُو saqqāōānō  
 Vocativ أَيُّ سَقَّاءُ آبُو ai saqqāōānō.
- b) Nom. سَكُونَه skōūnah, Reihe.  
 Formativ سَكُونُو skōūnō.  
 Vocativ أَيُّ سَكُونُو ai skōūnō.
- c) Nom. بَانِرُو گَانَ bānrōgān, Augenwimpern.  
 Formativ بَانِرُو گَانُو bānrōgānō.  
 Vocativ أَيُّ بَانِرُو گَانُو ai bānrōgānō.

## F e m i n i n a.

- Nom. Plur. پَکَّو گَانَه pāckōgāne, Dreschfliegel.  
 Formativ پَکَّو گَانُو pāckōgānō.  
 Vocativ أَيُّ پَکَّو گَانُو ai pāckōgānō.

## 5. Themata auf a h.

## a) S i n g u l a r.

- Nom. لَیمَه lēmāh Augapfel.  
 Formativ لَیمَه lēmāh.  
 Vocativ أَيُّ لَیمَه ai lēmāh.

## P l u r a l.

- Nom. لَیمَه lēmāh.  
 Formativ لَیمُو lēmō.  
 Vocativ أَيُّ لَیمُو ai lēmō.

Singular.

Nom. غَل gal Dieb.

Formativ غَلَه galah oder غَل glā.

Vocativ اَيُّ غَله ai galah.

Plural.

Nom. غَلَه galah, oder غَل gal; غُلُونَه glūnah.

Formativ غُلُو glō, oder غُلُونُو glūnō.

Vocativ اَيُّ غُلُو ai glō oder glūnō.

b) Singular.

Nom. لَيَوَه lēvāh, Wolf.

etc. etc. etc. (unverändert.)

Plural.

Nom. لَيَوَان lēvān.

Formativ لَيَوَانُو lēvānō lēvō).

Vocativ اَيُّ لَيَوَانُو ai lēvānō (lēvō).

Singular.

Nom. مَيَرَه mēṛah, Ehemann.

etc. etc. etc. (unverändert.)

Plural.

Nom. مَيَرُونَه mēṛūnah.

Formativ مَيَرُونُو mēṛūnō (mēṛō).

Vocativ اَيُّ مَيَرُونُو ai mēṛūnō (mēṛō).

c) Singular.

Nom. نِيَكَه nikah, Grossvater.

etc. etc. etc. (unverändert).

Plural.

Nom. نِيَكَه گان nikahgān.

Formativ نِيكَه كَانُو nīkahgānō.

Vocativ اَي نِيكَه كَانُو ai nīkahgānō.

d S i n g u l a r.

Nom. غَوْبَه گَوْبَه gōbah, Kuhhirte.

etc. etc. etc. (unverändert)

P l u r a l

Nom. غَوْبَانَه گَوْبَانَه gōbānah

Formativ غَوْبَانُو گَوْبَانُو gōbānō

Vocativ اَي غَوْبَانُو گَوْبَانُو ai gōbānō.

6) Themata auf e.

S i n g u l a r

Nom. سَرَاڼِي سَرَاڼِي sarāe, Haus.

Formativ سَرَاڼِي سَرَاڼِي sarāe.

Vocativ سَرَاڼِي سَرَاڼِي sarāeah (sarāeyah).

P l u r a l

Nom. سَرَاڼِيُونَه سَرَاڼِيُونَه sarāeīnah.

Formativ سَرَاڼِيُونُو سَرَاڼِيُونُو sarāeīnō.

Vocativ اَي سَرَاڼِيُونُو سَرَاڼِيُونُو ai sarāeīnō.

7. Themata auf ī.

S i n g u l a r.

Nom. جَوڼِي جَوڼِي jōgī, ein Basser.

Formativ جَوڼِي جَوڼِي jōgī.

Vocativ اَي جَوڼِي جَوڼِي ai jōgiah oder. jōgi

P l u r a l.

Nom. جَوڼِيَان جَوڼِيَان jōgiān (jōgiyān).

Formativ جَوڼِيَانُو جَوڼِيَانُو jōgiānō.

Vocativ اَي جَوڼِيَانُو جَوڼِيَانُو ai jōgiānō.

F e m i n i n a,

Nom. Plur. حَادِيَانِ hādīāne (hādīyāne), Führerinnen.

Formativ حَادِيَانُو hādīānō.

Vocativ أَيُّ حَادِيَانُو ai hādīānō.

8. Themata auf ū.

a) S i n g u l a r.

Nom. كَمْدُو kandū, ein grosses irdenes Gefäss.

Formativ كَمْدُو kandū.

Vocativ أَيُّ كَمْدُو ai kandū; kandūah.

P l u r a l.

Nom. كَمْدُوَانِ kandūān.

Formativ كَمْدُوَانُو kandūānō.

Vocativ أَيُّ كَمْدُوَانُو ai kandūānō.

b) S i n g u l a r.

Nom. بَاخُو bāhū, Armspange.

etc. etc. etc. (unverändert).

P l u r a l.

Nom. بَاخُوَانِ bāhūgan.

Formativ بَاخُوَانُو bāhūgānō.

Vocativ أَيُّ بَاخُوَانُو ai bāhūgānō.

F e m i n i n a.

Nom. Plural. بَاغُوغَانِ bāgūgāne, Pelzmarten

Formativ بَاغُوغَانُو bāgūgāne.

Vocativ أَيُّ بَاغُوغَانُو ai bāgūgānō

9. Themata auf au

a) S i n g u l a r.

Nom. سَقَّو saqqau, ein Wassertrager.

Formativ سَقَّوْ saqqau.

Vocativ اَيَّ سَقَّوْ ai saqqau.

P l u r a l.

Nom. سَقَّوَانْ saqqauān.

Formativ سَقَّوَانَوْ saqqauānō

Vocativ اَيَّ سَقَّوَانَوْ ai saqqauānō.

b, S i n g u l a r.

Nom. پَلَوْ palau, Saum (am Kleide).

etc. etc. etc. (unverändert).

P l u r a l.

Nom. پَلَوُونَهْ palauūnah.

Formativ پَلَوُونَوْ palauūnō.

Vocativ اَيَّ پَلَوُونَوْ ai palauūnō.

B. F e m i n i n a

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

S i n g u l a r.

Nom. وَاټ vāt, Weg.

Formativ وَاټ vāte.

Vocativ اَيَّ وَاټ ai vāte.

P l u r a l

Nom. وَاټ vāte

Formativ وَاټَوْ vātō (vāṭō).

Vocativ اَيَّ وَاټَوْ ai vātō.

Unregelmässige Pluralbildung.

S i n g u l a r.

Nom. خُورْ xūr, Schwester.

Formativ خور xōr.

Vocativ اَى خورِ ai xōre.

P l u r a l.

Nom. خویند خویند (ē).

Formativ خویندو خویندō (ò).

Vocativ اَى خویندو ai xwēndō.

2. Themata auf ā

S i n g u l a r

Nom. بلا balā, Unglück.

etc. etc. etc. (unverändert).

P l u r a l

Nom. بلا balā oder بلاوى balāvī.

Formativ بلاو بلاو (ò).

Vocativ اَى بلاو ai balāvō.

3. Themata auf āh.

S i n g u l a r.

Nom. بدې baḍāh, Bestechung.

Formativ بدې baḍē.

Vocativ اَى بدې ai baḍē.

P l u r a l.

Nom. بدې baḍē.

Formativ بدو baḍō.

Vocativ اَى بدو ai baḍō.

4. Themata auf ī.

a) S i n g u l a r.

Nom. دښنې duṣṇī Feindschaft.

Formativ دښنې duṣṇāī.

Vocativ اَى دښنې ai duṣṇāī.

## P l u r a l.

Nom. دُښنۍ duṣṇaī.

Formativ دُښنيو duṣṇiō, od. duṣṇō.

Vocativ آي دُښنيو ai duṣṇiō.

## b) S i n g u l a r.

Nom. سپړنۍ sīznī, Wickelband.

Formativ سپړني sīznī.

Vocativ آي سپړني ai sīznī.

## P l u r a l.

Nom. سپړنۍ sīznaī.

Formativ سپړنيو sīzniō, oder sīzuō.

Vocativ آي سپړنيو ai sīzniō oder sīzuō.

## 5. Themata auf aī.

## S i n g u l a r.

Nom. جولاۍ jōlaī, Ranzen.

Formativ جولۍ jōlaī.

Vocativ آي جولۍ ai jōlaī.

## P l u r a l.

Nom. جولۍ jōlaī.

Formativ جولۍ jōlaīō oder: jōlō.

Vocativ آي جولۍ ai jōlaīō oder jōlō.

## 6. Themata auf e (i).

## a) S i n g u l a r.

Nom. سرکوز sarkūze. Schwein.

Formativ سرکوزی sarkūzī.

Vocativ آي سرکوزی ai sarkūzī.

P l u r a l.

Nom.	سَرکُوږی sarkūzī.
Formativ	سَرکُوږیو sarkūziō.
Vocativ	ای سَرکُوږیو ai sarkūziō.

b) S i n g u l a r.

Nom.	نَاوې nāvē oder نَاوِ nāve, Braut.
Formativ	نَاوې nāvē.
Vocativ	ای نَاوې ai nāvē oder nāveah

P l u r a l.

Nom.	نَاوېانې nāveyāne (nāveāne).
Formativ	نَاوېانو nāveyānō.
Vocativ	ای نَاوېانو ai nāveyānō.

oder

S i n g u l a r.

Nom.	تَرور tröre, Tante
	etc. etc. etc.

P l u r a l.

Nom.	تَرورگانې trōregāne.
Formativ	تَرورگانو trōregānō.
Vocativ	ای تَرورگانو ai trōregānō.

Sehen wir nun zurück, wie Herr Raverty die Paštō-Declinationen eingetheilt hat. Er hat deren 9 aufgestellt, das Princip aber, das ihn bei der Eintheilung dieser 9 Declinationen mit ihren Unterabtheilungen geleitet hat, kann ich auch nicht annähernd vermuthen, da ich wenigstens nie ein solches habe herausfinden können. Fassen wir diese Eintheilung etwas näher ins Auge.

Unter der ersten Declination begreift er die Themata masc. auf ai mit dem Paradigma سَرای sarai Mensch, und als Unterabtheilung figurirt das subst. fem. لار lār Weg.

Was diese beiden Themata mit einander gemein haben sollen



kann ich nicht einsehen, da ihre Plural- und Formativ-Bildung, um welche beide Momente sich doch der ganze Declinationsprocess des Paṣtū dreht, ganz von einander abweichen. Der Formativ Singular von سَرَايَ sarai ist سَرِي sari, von لَار lār dagegen لَارِي lāri; der Plural-Nominativ von سَرَايَ sarai ist سَرِي sari, von لَار lār dagegen لَارِي lāri; der Formativ Plural von سَرِي sari ist سَرِيو sariō (oder contrahirt سَرُو sarō), von لَار lār dagegen لَارُو lārō oder لَارِي lāri. Dazu ist noch anzuführen, dass die Themata feminina, welche jetzt im Nominativ Sing. auf einen Consonanten auslauten (mit Abwerfung des finalen i), nur eine beschränkte Anzahl bilden, die man in der Grammatik mit Recht als Ausnahmen anführen kann.

Unter der zweiten Declination führt er ein regelmässiges, auf einen Consonanten auslautendes Nomen masc. auf, mit dem Paradigma پَلَار plār Vater. Nom. Plur. پَلَارْمَنَه plārīnāh; dessen Unterabtheilung nun soll مِيلْمَنَه mielmāh, Gast sein. Nom. Plur. مِيلْمَنَاه mielmānāh. Was Herrn Raverty hat bestimmen können, diese beiden Paradigmata als die zweite Declination hinzustellen, bin ich rein unfähig zu erkennen. Zudem ist مِيلْمَنَه, mit einigen wenigen andern, eine irreguläre Pluralbildung der Nomina masc. auf āh. In § 57 bemerkt er sodann noch, dass آه āh Seufzer, im Plur. آهُونَه āhūnāh laute. Ganz recht; aber was soll denn āh mit der Masculin-Endung āh zu schaffen haben?

Unter der dritten Declination begreift er die Feminin-Endung āh, mit dem Paradigma شَدَاه šedāh (oder, wie er es vocalisirt (شَدَاه); als seine Unterabtheilung figurirt die Feminin-Endung ī mit dem Paradigma مِيرْتِي mīrtī Unglück. Worin die Verwandtschaft oder Ähnlichkeit beider Endungen bestehen soll, kann allein Hr. Raverty sagen. شَدَاه bildet den Formativ Singular auf شَدِي šedi. مِيرْتِي dagegen auf مِيرْتَاي mīrtāi; شَدَاه bildet den Nominativ Plural auf شَدِي šedi. مِيرْتِي dagegen auf مِيرْتَاي mīrtāi.

ṭāī; der Formativ Plur. von *بیځی* lautet *ښځو* *ṣeḷō*, von *میرځمې* dagegen *میرځمېو* *mīrṭjō*.

Unter der vierten Declination führt er das Paradigma *غل* *yal* Dieb auf, und als seine Unterabtheilung *نمونځ* *nmānḍ* Gebet. *غل* *yal* ist, nebst einigen andern, eine unregelmässige Bildung, wie wir oben gesehen haben; Formativ Sing. *غله* *ḡlah*, *نمونځ* dagegen lautet im Formativ Sing. *نمانځه* *nmānḍah*; beide hängen zwar ah an, aber bei *غل* lautet es *ah*, und bei *نمونځ* *āh*. Im Plural gehen sie ebenfalls ganz auseinander, *غل* lautet *غله* *ḡlah* oder *غلونه* *ḡlūnah*, und *نمونځ* dagegen *نمانځه* *nmānḍah*; ebenso der Formativ *غلو* *ḡlō* und *نمانځو* *nmānḍō*.

Unter der fünften Declination begreift er die Paradigmata *اوبې* *ūḡ* Kameel, mit *ځای* Elephant, Nom. Plural *اوبیان* *ūḡyān* und *ځایان* *ḡāiyān*. Als zweite Unterabtheilung stellt er Nomina auf *ō* u), *ā*, *ah* und *ū* auf, mit dem Plural-Affix *gān*. Diess ist positiv falsch bei dem Paradigma *قارغه* *qāryah*, das im Plural *قارغان* *qāryān* lautet. Aber auch bei den andern Endungen trifft diess nicht zu, weil sie im Plural nicht nothwendigerweise auf *gān* auslauten, sondern auch andere Plural-Affixe gebrauchen (siehe oben unter den resp. Endungen auf *ā*, *ah* und *ū*). Als dritte Unterabtheilung sollen dann wieder die Nomina masc. auf *ā* gelten, die er doch schon unter der zweiten Unterabtheilung, ohne irgend eine weitere Bemerkung, aufgeführt hat.

Als vierte Unterabtheilung soll *مور* Mutter, Plural *مېمېد* *mēnde* etc., und *ځوډی* *ḡōe* Sohn, Plural *ځامن* *ḡāman* gelten, die doch beide zu den ganz unregelmässigen Pluralbildungen gehören.

Als fünfte Unterabtheilung soll *هينک* *hēng*, Seufzer, Plural *هينگهار* *hēngahār* gelten.

Es ist ganz unnothig, diese Zusammenstellung weiter zu kritisiren. Ein solches planloses Durcheinanderwerfen aller möglichen Formen richtet sich von selbst.

Unter der sechsten Declination führt er wieder ein Nomen masc. auf āh auf, mit dem Paradigma وَابَه vāṣāh Gras.

Als seine zweite Unterabtheilung soll غَوَا ḡvā Kuh gelten, Nom. Plural غَوَاوِي ḡvāvī oder (westlich) غَوَاوِي ḡvāvī.

Die dritte Unterabtheilung dieser wunderbaren Declination ist nach Hrn. Raverty جِينَتِي jīnāī Mädchen. Nom. Plural جِينَتِي jīnāī.

Am merkwürdigsten und bezeichnendsten jedoch ist seine vierte Unterabtheilung, die er mit dem Paradigma بَانِر bānra einführt. Der Formativ Singular lautet nach ihm بَانِرَ bānrā, und der Nominativ Plural ebenfalls بَانِرَ bānra. Formativ Plural بَانِرَ bānrā. Es ist fast unfasslich, wie einem Manne, der eine Puṣtō-Grammatik herauszugeben den Muth gehabt hat, solche Schnitzer haben passieren können: man sollte doch so viel von ihm erwarten können, dass er ein ganz einfaches Nomen fem auf āh richtig hätte decliniren können. بَانِر bānra (nachlässige Schreibweise für بَانِرَ bānrāh) lautet im Formativ Sing. بَانِرَ bānrā. Nom. Plural بَانِرَ bānrā, Formativ Plural بَانِرَ bānrā; ganz wie شَدَلَه šedāh. Das ganze Paradigma, das er mit بَانِر bānra aufgeführt hat, ist eine pure Mystification. Vergleiche dazu, was er in seinem eigenen Wörterbuche über بَانِر richtig sagt: „بَانِرَ bānrāh (oder بَانِه bānah) Plural بَانِرَ bānrā; auch بَانِر bānra oder بَانِه bānah geschrieben“. Was soll man aber zu einer solchen bodenlosen Fahrlässigkeit sagen? Doch damit noch nicht genug. Neben بَانِر führt er auch noch (natürlich als Feminina, denn er zeigt mit keinem Worte das Gegentheil davon an) خَوَارَ xvāra und رَانْدَارَ rāndara an, mit der Bemerkung, dass sie auch mit finalem h geschrieben werden können. Beide aber sind Nomina masculina, die allerdings mit finalem h geschrieben werden sollten, und auf āh anlauten, mit dem Femininum دَنَر dānā aber gar nichts zu

schaffen haben; sie fallen vielmehr beide unter das Paradigma **وَأَبَاهُ** vāšāh Gras.

Als fünfte Unterabtheilung endlich soll das Paradigma **سَخَوْنَدَر** szvandar Stier, Nom. Plur. **سَخَوْنَدَر** szvandar gelten. Ich muss es anderen überlassen, die nothige Analogie mit den voranstehenden Beispielen herauszufinden.

Unter seiner siebenten Declination führt er als Paradigma **غَر** ʾar Berg auf; Formativ Sing. **غَرَّ** oder **غَرَد** ʾraḥ (nicht ʾra und ʾrah, wie Herr Raverty thut). Nom. Plur. **غُرُونَه** ʾrūnah, Formativ **غُرُونُو** ʾrūnō (oder gewöhnlich **غُرُو** ʾrō). Das Paradigma aber gehört unter **غَل**, und nicht hieher: denn **غَل** kann im Plural auch **غَلُونَه** ʾlūnah lauten, wie wir schon gesehen haben. Die weiteren Beispiele, die er beibringt, **جَعَج** Joeh. **آر** Hinderniss. **أَوْرَبَكَل** die vordere Haarlocke, sind alle falsch; sie bleiben sammtlich im Formativ Singular unverändert, und ihr Plural lautet ganz regelmässig in **ūnah** aus, wie **جَعُونَه** jaʾūnah etc. In seinem Wörterbuche führt sie daher auch Herr Raverty nicht unter seiner siebenten, sondern unter seiner zweiten Declination auf, was richtig ist.

Unter seiner achten Declination führt er als Paradigma **سِيَرْنِي** Wickelband auf; Formativ Sing. **سِيَرْنِي** sīznī. Nom. Plural **سِيَرْنِي** sīznāī. Formativ **سِيَرْنُونُو** sīznō (gewöhnlich aber: **سِيَرْنُونُو** sīzniō). Wir haben aber schon oben gesehen, dass es nur wenige Ausnahmen sind von den Nominibus fem. auf ī, welche im Formativ Sing. unverändert bleiben; sonst folgen sie durchweg den Nominibus fem. auf ī.

Als zweite Unterabtheilung dieser Classe figurirt das Paradigma **كُچُونِي** ein (weibliches) Kind; Formativ Sing. **كُچُونِي** kučūtī: Nom. Plur. **كُچُونِي** kučūtī, Formativ **كُچُونِي** kučūtīō. Wir haben jedoch gesehen, dass dieses eigentlich Adjectiva feminina sind, die substantivisch gebraucht werden: sie haben daher mit den Substantivis femininis auf ī keine Verwandtschaft

Unter der neunten Declination begreift er diejenigen Nomina, welche durchaus unverändert bleiben; er führt dabei Themata, welche auf einen Consonanten, auf ū und ō auslauten, an. Diess ist jedoch gänzlich unrichtig. Es sind einfach solche Nomina, welche nur im Singular gebraucht werden, und in demselben, ihrer respectiven Endung gemäss, nicht flectirt werden können, so wie ja umgekehrt das Paštō auch eine Anzahl Nomina nur im Plural gebraucht. Diese vermeintliche Declination ist daher ganz zu streichen.

Wir kommen aber diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch gelegentlich auf die vielfachen Fehler hingewiesen zu haben, welche Herr Raverty bei der Uebersetzung der auf Seite 7 — 12 angeführten Paštō-Citate begangen hat.

§ 29, Seite 7 sagt Herr Raverty, dass die Partikel, welche den Genitiv regiere (schon an sich ein völlig verworrener Ausdruck), immer dem Nomen voranstehen müsse. Zur Beleuchtung dieser Regel citirt er:

سَتَا دُ حُسْنِ لَه تَارَاجَ زِرَه زَرَا كِه  
لَك بَلْبَلُ دُ زِرَه زَرَا كِه پِه خزان كېش

welches er folgendermassen übersetzt:

„Das Herz jammert über die Verheerungen Deiner Schönheit,

Wie das Herz der Nachtigall klagt, wenn der Herbst gekommen ist.“

Es ist fast unglaublich, wie man selbst eine Regel aufstellen, und sie doch beim ersten Satze missachten kann. Das Herz der Nachtigall, wie Herr Raverty übersetzt, würde im Paštō heissen: دَبْلَبَلُ زِرَه, aber دُ زِرَه زَرَا كِه heisst wörtlich: Wehklagen des Herzens = herzerreissende Wehklagen.

Die richtige Uebersetzung des Paštō-Citates ist daher folgende:  
„Ueber die Verheerung deiner Schönheit stimmt das (mein) Herz  
Wehklagen an,

Wie die Nachtigall herzerreissende Wehklagen austimmt im Herbst“

Ebenso fehlerhaft ist das zweite Citat übersetzt:

وَه نِيوَمَسَه پِدَو سَتَمِي دَدُنِيَا خَلَف  
دَا بِ شَرَمِ بِ وَفَا بِ حِيَا خَلَف

„Werde nicht gefangen durch die Freundschaft der Leute der Welt,  
Dieser schamlosen, treulosen, unbescheidenen Welt.“

„Die Freundschaft der Leute der Welt“ müsste im Paštō heissen:

دَدَنِيَا دَخْلَف دَدَنِيَا; aber hier ist nach دَدَنِيَا einfach و (ō) und, ausgelassen: die Freundschaft der Welt (und) der Menschen. Wenn daher auch der Sinn mehr oder minder derselbe ist, so ist doch die Grammatik dabei geopfert. Die richtige Uebersetzung ist daher: „Werde nicht verstrickt in die Freundschaft der Welt, der Menschen, Dieser schamlosen, treulosen, unverschämten Menschen.“

Auch das dritte Citat ist mürchtig übersetzt.

نه چد کدل دَآشَنَایِ نَبَاغ غَوَارِی  
خبر زده دِوِه دَعَجَوَان کُتَار خَمَنَه

„Du, der du suchest in dem Blumenbeet nach der Rose der Freundschaft,

Hute dich vor dem Stumpen und dem Dornbusch der Trennung.“

Es sollte dagegen heissen:

„Du, der du wünschest eine Rose aus dem Garten der Freundschaft, Denke an die Dornen (und) den Stumpen der Trennung.“

§ 33, Seite 8 übersetzt er das Citat:

چد مُدام دېل و عَيْب وَتَه نَظَر لِر  
خُدَا ئی نه خېل عَيْب وَلِي بِيخبر کِر

„Derjenige, welcher immer die Fehler von andern untersucht,

Warum machte ihn der Allmächtige unwissend über seine eigenen?“

Eine solche Uebersetzung ist nur bei ganzlicher Unkenntniß der Paštō-Grammatik möglich. ئی in der ersten Linie ist die zweite

Person Sing. du machst. die dritte wurde ja دِوِي kṛī lauten: in

der zweiten Linie ist دِوِي kṛē die zweite Person Sing. des Imper-

fects Passivi. du wurdest gemacht. Wäre dem nicht so, so müsste

ja خېل, selbst. auf خُدَا ئی Gott. bezogen werden, quod absit!

Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Du, der du immer auf die Fehler anderer schaut,

Warum wurdest du von Gott blind über deine eigenen gemacht?“

Wunderlich ist, was Herr Raverty in § 34 auseinandersetzt: dass es muhammedanische Sprachen gibt, ist gewiss keine geringe Neuigkeit: aber fast noch unerhörter ist, dass das Paštō eine zweite Form des Dativs haben soll, der dem objectiven Casus in der englischen Sprache entspreche, und welcher eine Hauptschwierigkeit des Paštō bilde, die man nur durch Uebung überwinden

komme. Es ist fast unbegreiflich, wie man sich selbst so Sand in die Augen streuen kann, dass man einen einfachen Accusativ nicht mehr erkennen kann; denn dieser von Herrn Raverty so sehr gefürchtete Casus ist nichts weiter, als ein einfacher Accusativ. Wenn dann auf einen solchen confusen Excursus auch eine verworrene Uebersetzung folgt, so darf man sich darüber gar nicht mehr wundern. So übersetzt er das einfache Paštō-Citat:

نښندې وروځې ټاټوبي غشي  
عاشق ولي پکندر کښ

folgendermassen:

„Augenbraunen, wie Bogen, Augenwimpern wie Pfeile ---  
Du durchbohrest den Liebenden im Herzen.“

Zuerst ist dabei zu bemerken, dass statt ټاټوبې Sing., der Plural ټاټوبي gelesen werden muss (oder muss ټاټوبې als Plural ټاټوبه ټاټوبه vocalisirt werden, was bei nachlässigen Abschreibern auch vorkommt); ولي vult aber ist die dritte Person Plural Praesens von ویشتل vīstal werfen, schlendern; durchbohren bedeutet ویشتل nie und nirgends. Wie aber Herr Raverty vollends zur zweiten Person des Singular kommt, ist mir völlig unbegreiflich. Ferner bedeutet کښ nirgends Herz, sondern Rand, Ufer (eines Flusses), hier speciell. Rand des Abgrundes.

Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Augenbrannen (wie) Bogen, Augenwimpern wie Pfeile  
Schlendern den Liebenden an den Rand (des Abgrundes).“

Ganz sinnlos ist auch das Citat übersetzt (Seite 11):

نه داصبح به ئي وانگېرم په قنعه  
ده د صبر څه اوبال شه را ته پيښ

„Ich werde den Rathgeber als die wirkliche Ursache davon ansehen.  
Sollte ich irgend einen Schaden erleiden durch Geduld und Langmüthigkeit.“

Eine solche Uebersetzung spricht aller Paštō-Grammatik Hohn: denn abgesehen von که, welches hier ده und nicht که zu punctiren ist, bedeutet شه „es ist geworden“, und پيښ vormal.

Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Ich werde es ansehen als Antheil von dem Rathgeber:  
Denn was für Unglück ist mir früher zugestossen in Folge mei-  
ner Geduld.“

§ 40 übersetzt er das schöne Distichon:

څه به زنتک څما په ځای وی آتی دلیر  
چه نکېیا مې د یه زړه حتاجر منځور ک

„Wie kann mein Verstand an seinem eigenen Platze bleiben,  
o Geliebte!

Wenn du an mein Herz die Viper der Trennung bringest?“

Von „Verstand“ ist nirgends die Rede: die Viper der Trennung  
musste im Pashto heissen: د حتاجر منځور, da das Praefix des Genitivs  
nie ausgelassen werden kann. Der Dichter spricht vielmehr davon,  
wie verodet alles in seinem Orte (d. h. Haus) sein werde, nachdem  
sein Freund auf sein Herz die Trennung, die Viper, gelegt habe.  
څه نکېیا — heißt wörtlich, nachdem — angelegt worden ist:  
ک steht hier statt وک oder وکه; das Praesens, wie hier Herr Ra-  
verty übersetzt, verträgt sich nicht mit der Grammatik, auf die  
doch alles ankommt.

Die richtige Uebersetzung ist daher folgende:

„Wie wird es in meinem Orte (d. i. Haus) sein, o Geliebter!  
Nachdem du auf mein Herz die Trennung, die Viper, gelegt hast.“

### § 15.

Das Adjectivum und seine Declinationsverhältnisse.

Das Adjectivum steht im Pashto in der Regel vor seinem  
Substantiv, kann jedoch demselben auch nachstehen; die Be-  
hauptung Raverty's in § 80, dass das Adjectivum in allen Fällen  
seinem Substantiv vorantreten muss, ist daher zu beschränken;  
siehe Raverty's Gulshan-i-Röh Seite 80:

مَقْصُودَ کِه وَصِيَّتَ اَوَّلَ دَاځی

„Der Sinn von der ersten Vorschrift ist der.“

مرتبی بلندی و ته د هر چا زړه پیر دی ibid. (S. 83):

„Das Herz eines jeden strebt unwiderstehlich nach einer hohen  
Stelle.“



Wir haben bei dem Adjectivum eigentlich nur die Bildung des Geschlechtes ins Auge zu fassen: denn die Bildung des Formativs Singular, des Nominativs und Formativs Plural verläuft ganz regelmässig nach den resp. Endungen der Adjectiven.

Die Bildung des Geschlechtes der Adjectiva richtet sich im allgemeinen nach den schon im § 9 angeführten Regeln; wir führen daher hier nur dasjenige an, was die Adjectiva speciell betrifft, und verweisen für das Allgemeine auf das, was wir schon früher über die Ableitung des Geschlechtes bei den Substantiven beigebracht haben.

#### 1. Adjectiva, welche auf einen Consonanten auslauten.

Diese bilden, wie die Substantiva, das Femininum durch Anhängung der Endsylbe āh, z. B. گډل gadl gemischt. Fem. گډله gadlah. Im Nominativ Plural masc. bleibt das Adjectiv<sup>•</sup> unverändert, wie گډل gadl, während der Plural Nominativ fem. regelmässig گډلې gadlḗ lautet.

#### P a r a d i g m a.

##### S i n g u l a r.

	Masc.	Fem.
Nom.	گډل gadl.	گډله gadlah.
Formativ	گډل gadl.	گډلې gadlḗ.
Vocativ	ای گډله ai gadlah.	ای گډلې ai gadlḗ.

##### P l u r a l.

Nom.	گډل gadl.	گډلې gadlḗ.
Formativ	گډلو gadlō.	گډلو gadlō.
Vocativ	ای گډلو ai gadlō.	ای گډلو ai gadlō.

Wird hingegen das Adjectivum substantivisch gebraucht, so bildet es einen regelmässigen Nom. Plural masc. in ān, wie گډلان gadlān, Formativ گډلانو gadlānō oder gadlō, Vocativ ای گډلانو ai gadlānō oder gadlō.

#### Unregelmässige Bildungen.

Es gibt im Paschtō eine Anzahl einsylbiger Adjective, welche die Vocale و (ō oder ū) und ع (ī) enthalten, die das Femininum Singular, den Formativ Sing. masc., den Nominativ Plur. masc.

sowie den Formativ Plural masc. auf eine unregelmässige Weise bilden.

Bei den nachstehenden Adjectiven <sup>1)</sup>, welche den Vocal , (ō, ū) enthalten, tritt im Feminin Sing. das ursprünglich kurze a wieder zu Tage, das im Sing. masc. zu ō oder ū verdumpft worden ist <sup>2)</sup>, z. B. <sup>ٲوخ</sup> pōẖ masc. reif, fem. <sup>ٲآه</sup> paẖāh (Hindī **पका** pakā, Sansk. **पक्व**), davon der Nominativ Plur. fem. regelmässig <sup>ٲځي</sup> paẖē Der Formativ Sing. masc. dagegen lautet <sup>ٲآه</sup> pāẖah, nach Art der Substantiva masc. mit verdumpftem ū (siehe § 12. 1.), ebenso der Nominativ Plural <sup>ٲآه</sup> (siehe § 10. 1, c): der Formativ Plur. masc. dagegen lautet <sup>ٲځو</sup> paẖō, indem das schwere Formativ-Affix ō die Dehnung des voranstehenden Vowals aufhebt; ebenso der Formativ Plural fem. regelmässig <sup>ٲځو</sup> paẖō, von dem Nom. Plural <sup>ٲځي</sup> paẖē. Am deutlichsten tritt der ursprünglich kurze Vocal im Vocativ masc. Sing. zu Tage <sup>آي ٲآه</sup> ai paẖah, wo der Ton ebenfalls nach hinten eilt, und desshalb die Dehnung erschwert.

Einige Adjectiva, welche ī enthalten, verwandeln auf ähnliche Weise das ī im Fem. Sing. in ā, wie <sup>ٲريځ</sup> trīẖ bitter, fem. <sup>ٲرآه</sup> tarẖāh, davon Nom. Plur. fem. regelmässig <sup>ٲرځي</sup> tarẖē, und Formativ Plur. fem. <sup>ٲرځو</sup> tarẖō. Der Formativ Sing. masc. dagegen lautet <sup>ٲرآه</sup> tarẖah (zum Unterschied von <sup>ٲرآه</sup> tarẖāh fem.) und der Nom. Plural masc. ebenfalls <sup>ٲرآه</sup> tarẖah, Formativ Plur. masc. davon <sup>ٲرځو</sup> tarẖō.

--

1 Bei denjenigen einsylbigen Adjectiven, in welchen ō ursprünglich ist, tritt natürlich auch keine Vocalveränderung ein. z. B. <sup>روغ</sup> rōḡ gesund: fem. <sup>روغه</sup> rōḡāh etc.

2 Nur wenige Adjectiva bleiben im fem Sing ohne den bezeichneten Vocalwechsel, während im Plural masc derselbe eintritt, wie <sup>ٲوس</sup> pos, fem <sup>ٲوسه</sup> pōsāh, Nom. Plural masc. dagegen <sup>ٲاسه</sup> pāsah.

Diese letztere Classe hat Herr Raverty gänzlich übersehen und sein § 87 muss danach ergänzt werden; allerdings ist ihre Anzahl eine geringe, aber nichtsdestoweniger wichtig für die grammatische Erkenntnis des Paštō.

## P a r a d i g m a I.

## S i n g u l a r.

	M a s c.	F e m.
Nom.	پوخ pōẖ reif.	پاخ pazah
Formativ	پاخه pāẖah.	پاخې pazē.
Vocativ	ای پاخه ai pazah.	ای پاخې ai pazē

## P l u r a l.

Nom.	پاخه pāẖah.	پاخې pazē.
Formativ	پاخو pazō	پاخو pazō.
Vocativ	ای پاخو ai pazō.	ای پاخو ai pazō.

## P a r a d i g m a II.

## S i n g u l a r.

	M a s c.	F e m.
Nom.	ترخ trīẖ bitter.	ترخه tarẖah.
Formativ	ترخه tarẖah.	ترخې tarzē.
Vocativ	ای ترخه ai tarẖah.	ای ترخې ai tarzē.

## P l u r a l.

Nom.	ترخه tarẖah.	ترخې tarzē.
Formativ	ترخو tarzō.	ترخو tarzō.
Vocativ	ای ترخو ai tarzō.	ای ترخو ai tarzō.

Nach den voranstehenden Paradigmata werden die folgenden Adjectiva flektirt, von denen wir die gebräuchlichsten anführen. Der Formativ Singular masc. ist immer identisch mit dem Nom. Plural masc., wesshalb wir denselben nicht besonders bezeichnen: der Nom. Plur. fem. wird immer regelmässig vom Feminin Singular abgeleitet.

Masc. Sing.		Fem. Sing.		Masc. Plural.
پړوت prōt	gefallen	پړتۀ prātāh.		پړتۀ prātāh.
پوس pōs	satt.	پوسۀ posah.		پوسۀ pōsah.
پوست pōst	..	پوستۀ pōstāh.		پوستۀ pāstah.
		پستۀ pastah.		
ترېو trīv	sauer.	تروۀ tarvah.		تروۀ tarvah.
خورب څورب	fett	خوربۀ څorbah		خوربۀ څorbah.
خوړ څoř	suss.	خوړۀ څvažah		خوړۀ څvāžah.
درون drūn	schwer	درونۀ dranah.		درونۀ drūnah.
دروند drūnd				
روست rōst	verrottet.	روستۀ rastah.		روستۀ rōstah.
		روستۀ rōstah.		
رونړ rūnr	hell.	رونړۀ ranṛah.		رونړۀ rānrāh.
ړوند rūnd	blind.	ړوندۀ řandah.		ړوندۀ řāndah.
زړۀ zōř	alt.	زړۀ zařah.		زړۀ zārah.
سپور spōr	beritten.	سپورۀ sparāh.		سپارۀ spārāh.
سور sūr	roth.	سورۀ sarah.		سارۀ sārāh.
سور sōr	beritten.	سورۀ svarah.		سوارۀ svārāh.
سور sōr	kalt.	سورۀ sařah.		سوارۀ sūřah.
شین řin	grün.	شینۀ řnah.		شینۀ řnah.
کوۀ kōž	krumm	کوۀ kažah.		کوۀ kāžah.
کونړ kōnr	taub.	کونړۀ kanṛah.		کونړۀ kānrāh.
لوند lūnd	nass.	لوندۀ landah		لوندۀ lāndah.
مور mōr	satt.	مورۀ marah.		مارۀ māřah.
وړ vōr	klein.	وړۀ vařah.		وارۀ vārāh.

Einige Adjectiva werden, ihrer Bedeutung nach, immer mit dem

Plural des betreffenden Substantivs construirt, wie <sup>ټول</sup> ټول masc. alle, fem. <sup>ټولې</sup> ټولې ټōlah; Formativ plur. com. <sup>ټولو</sup> ټولو ټōlō.

## 2. Adjectiva auf ai.

Die Adjectiva, welche auf ai auslauten, bilden ihr Femininum, wie schon § 9, 2 ausgeführt worden ist, entweder auf aī oder auf e (i), wonach sich die weitere Flexion derselben richtet. Die erstere Bildung herrscht bei den reinen Adjectiven vor, die zweite bei allen Participiis Praesentis und Perfecti.

### Paradigma I.

#### Singular.

	Masc.		Fem.
Nom.	<sup>ټولمبی</sup> ټولمبی vrumbai der Erste.		<sup>ټولمبې</sup> ټولمبې vrumbaī.
Formativ	<sup>ټولمبې</sup> ټولمبې vrumbī.		<sup>ټولمبې</sup> ټولمبې vrumbaī.
Vocativ	<sup>ټولمبیه</sup> ټولمبیه آى ai vrumbaiah.		<sup>ټولمبې</sup> ټولمبې آى ai vrumbaī.

#### Plural.

Nom.	<sup>ټولمبې</sup> ټولمبې vrumbī.	<sup>ټولمبې</sup> ټولمبې vrumbaī.
Formativ	<sup>ټولمبېو</sup> ټولمبېو vrumbiō.	<sup>ټولمبېو</sup> ټولمبېو vrumbaīō.
	<sup>ټولمبېو</sup> ټولمبېو vrumbō.	<sup>ټولمبېو</sup> ټولمبېو vrumbō.
Vocativ	<sup>ټولمبېو</sup> ټولمبېو آى ai vrumbiō.	<sup>ټولمبېو</sup> ټولمبېو آى ai vrumbaīō.
	<sup>ټولمبېو</sup> ټولمبېو — vrumbō.	<sup>ټولمبېو</sup> ټولمبېو — vrumbō.

### Paradigma II.

#### Singular.

	Masc.		Fem.
Nom.	<sup>ټولمبی</sup> ټولمبی varai getragen.		<sup>ټولمبې</sup> ټولمبې vare oder <sup>ټولمبې</sup> ټولمبې vare.
Formativ	<sup>ټولمبې</sup> ټولمبې varī.		<sup>ټولمبې</sup> ټولمبې varī.
Vocativ	<sup>ټولمبیه</sup> ټولمبیه آى ai varaiah.		<sup>ټولمبې</sup> ټولمبې آى ai varī.

#### Plural.

Nom.	<sup>ټولمبې</sup> ټولمبې varī	<sup>ټولمبې</sup> ټولمبې varī.
Formativ	<sup>ټولمبېو</sup> ټولمبېو variō (varō).	<sup>ټولمبېو</sup> ټولمبېو variō (varō).
Vocativ	<sup>ټولمبېو</sup> ټولمبېو آى ai variō.	<sup>ټولمبېو</sup> ټولمبېو آى ai variō.

3. Die Adjectiva auf ā, ī, ū, ō, au bleiben durchaus unverändert in beiderlei Geschlechtern, sowohl im Singular als im Plural: im Formativ Plural hängen sie das Formativ-Affix ō an den Stamm selbst.

4. Die Adjectiva auf e bilden ihr Feminin Sing. auf ah, wobei jedoch e gewöhnlich ausgestossen und euphonisches y eingeschaltet wird; im ubrigen sind sie ganz regelmässig.

P a r a d i g m a.

S i n g u l a r.

	Masc.	Fem.
Nom.	بَدَايَ badāe gross.	بَدَايَ badāyāh (badāeah).
Formativ	بَدَايَ badāe.	بَدَايَ badāyē.
Vocativ	اَيُّ بَدَايَ ai badāyah (badāeah).	اَيُّ بَدَايَ ai badāyē.

P l u r a l.

Nom.	بَدَايَ badāe.	بَدَايَ badāyē.
Formativ	بَدَايَو badāyō.	بَدَايَو badāyō.
Vocativ	اَيُّ بَدَايَو ai badāyō.	اَيُّ بَدَايَو ai badāyō.

5. Die Adjectiva auf ah

lauten im Fem. Sing. auf āh aus, was zwar wohl in der Aussprache gehört, aber gewöhnlich durch die Schrift nicht wieder gegeben wird. Ihre Flexion richtet sich daher ganz nach der Analogie der Nomina masc. auf ah und der Feminina auf āh.

P a r a d i g m a.

S i n g u l a r.

	Masc.	Fem.
Nom.	اُودَ udah schlafend.	اُودَ udah.
Formativ	اُودَ udah.	اُودَ udē.
Vocativ	اَيُّ اُودَ ai udah.	اَيُّ اُودَ ai udē.

P l u r a l.

Nom.	اُودَ udah.	اُودَ udē.
Formativ	اُودَو udō.	اُودَو udō.
Vocativ	اَيُّ اُودَو ai udō	اَيُّ اُودَو ai udō.

Herr Raverty hat nach seiner Weise das Kapitel von den Adjectiven abgehandelt, dabei aber die eigentliche Formenlehre ganz ausser Acht gelassen, was die eingestrenten Paštō-Citate nicht zu ersetzen vermögen. Er hat auch die Bildung der Diminutive (§ 97) unter das Adjectivum subsumirt, wohin sie weder ihrer Form noch Bedeutung nach gehört.

Das Paštō kennt keine Comparativ- noch Superlativbildung der Adjectiven, wie sie noch das Neupersische besitzt, sondern es schliesst sich auch in dieser Beziehung eng an die neu-indischen Sprachen an, welche den Comparativ und Superlativ auf eine den semitischen Sprachen analoge Weise ausdrücken. Der Comparativ wird dadurch gebildet, dass das verglichene Object durch die Partikeln *ke* oder *ne* — *ke* oder *tar* in den Ablativ gesetzt wird, dem der Positiv des Adjectivs nachtritt, z. B. *dā sērī ke ege ne lūthī dī* dieser Mann ist grosser als jener (wörtlich: dieser Mann ist gross vor jenem).

Der Superlativ wird auf dieselbe Weise wie der Comparativ gebildet, nur dass dem verglichenen Objecte ein Wort wie *tol* *ke* *tol* alle, *had*, Grenze etc. vorgesetzt wird, z. B. *dā sērī ke tol* *dā lūthī dī* dieser Mann ist der grösste (wörtlich: dieser Mann ist gross vor allen). Das Nahere gehört nicht in die Formenlehre, sondern in die Syntax; aber diese ganze Bildung ist sehr bezeichnend für die sprachliche Stellung des Paštō, welche ihm seinen Platz an der Seite der Prākrit-Sprachen Indiens anweist.

Wir durften aber auch dieses Kapitel nicht verlassen, ohne noch vorher einen Blick auf die Art und Weise geworfen zu haben, wie Herr Raverty die in seiner Grammatik eingewobenen Paštō-Citate übersetzt hat. Wir wollen dabei, um den Leser nicht zu ermüden, nur seine grobsten Uebersetzungsfehler herausheben, die für seine Kenntniss des Paštō bezeichnend sind.

§ 89 übersetzt er das Paštō-Citat:

په سړيوښړ محل ښی نور د آفتاب نوي  
ښه دى زړه په يوه غم سره چاک چک

„Die Sonnenstrahlen dringen nicht durch das Dach des bedeckten Gebäudes.

Das Herz zerrissen und zerfleischt durch Einen Kummer ist gut.“

Es ist erstaunlich, was für Unsinn er dem Paštō-Dichter attributirt. Der Dichter vergleicht den Kummer mit einer Decke, die keinen

warmen Sonnenstrahl einlässt: so ist es auch mit dem Herzen, wenn nur Ein Kummer auf denselben (wie eine die Sonne d. i. Freude, abhaltende Decke lastet. Die richtige Uebersetzung ist daher: „An einem bedeckten Platze gibt es keinen Sonnenschein, (So) wird das Herz durch Einen Kummer wohl ganz und gar zerrissen.“

§ 93 übersetzt er das Citat:

نه شو بند غواره اَحمَد شَاه  
بد شپڼك كنږه ترو بنږه

„Verlange Vortrefflichkeit von den Guten, o Ahmad Schäh!

Uebel betrachte leichter als eine Feder!“

Der ganze Sinn dieser Zeilen ist dadurch entstellt. Es sollte heissen:

„Von den Guten verlange Gutes, o Ahmad Schah!

Die Schlechten betrachte leichter als eine Schwungfeder!“

§ 95 übersetzt er das Citat aus dem Gulistān:

نه ټولو خلقو نه سړي په نيم كښي ډير ښه دي او تر وړو خلقو نه  
سږي ډير ښه دي ولي په صلاح د خوښياران وددار سږي غوره دي  
نه بي وځا سپي نه

„Der Mensch nach allem Anschein ist das vortrefflichste der Geschöpfe und der Hund das verworfenste; jedoch mit der Zustimmung der Weisen ist ein dankbarer Hund weit besser als ein Mensch ohne Dankbarkeit.“

Einen solchen Schnitzer hatte Herr Raverty leicht vermeiden können, wenn er sich die Muhe genommen hatte, im Worterbuche nachzuschlagen, was *وفا* und *وفادار* bedeutet: von Dank oder Undank ist nirgends die Rede, wohl aber von Treue und Treulosigkeit; es sollte also heissen: „Ein treuer Hund ist weit besser als ein trenloser Mensch.“

## §. 16.

### VI. Die Zahlwörter.

Die Pas̄tū-Numeralien bieten interessante Vergleichungspuncte mit dem Zend einerseits, und mit den neu-indischen Sprachen andererseits dar, so dass wir daraus einen neuen Anhaltspunct für die sprachliche Stellung desselben zwischen beiden Sprachsippen gewinnen können.

#### I. Die Cardinalia.

Eins *يو* *yau* oder *yō*; fem. *يوه* *yauäh*.

• Zwei *دوه* *dvah*; tem. *دوي* *dvē*.



Drei دری drē oder در drē.

Vier خَلَوَر talōr.

Fünf پِنْدَاه pinḍah.

Sechs شِبَر špaž oder شَمَك špag (östl.).

Sieben آَوَه avah oder آَوَه avvah (östl.).

Acht آتِه atah.

Neun نَه nōh oder نَهَه nahah (östl.).

Zehn لَس las.

Die Paštō-Form تَو weist auf das zendische aēva hin (siehe Bopp, Vergl. Gramm. I, 308.), während die neu-indischen Dialecte, sowie das Neupersische sich ganz an die Sanskritform (एक) anschliessen.

دَو dyah entspricht ebenfalls der Zendform dva (Sansk. ebenfalls dva), Hindī dō, Sindhī bā (dv = vv = b).

دری dre, Sansk. tri, Zend thri, Sindhī trē, Hindī und Hindūstānī tīn (von dem Sansk. plur. neutr. त्रीणि).

خَلَوَر talōr. Sansk. चतुर्, starke Form चत्वार, daher die starke Zendform çathvār. Der ersteren Form entspricht das Paštō talōr, mit gewöhnlichem Uebergange des Dentalen in l. Die neu-indischen Sprachen weisen auf die Sanskritform चत्वार zurück, wie Hindī चार् čār. Sindhī चारि čāre, während die neu-persische Form چَهار an das Zend sich anschliesst.

پِنْدَاه pinḍah. San k. पञ्चन्, Zend pañcan, Neupersisch پَنَج, Hindī पांच, Sindhī पंज.

شِبَر špaž oder špag. Sansk. षष्, Zend khsvas, Neupersisch شش, Hindī छह chah, Sindhī छ oder छह (Sansk. ष = छ); die Paštō-Form شَمَر weist unmittelbar auf das zendische khsvas hin, indem khs in einfaches š, v dagegen, wie auch sonst, in p<sup>1)</sup> verwandelt worden ist, während das finale s in , ž übergegangen ist.

1 Umgekehrt wird p im Prakrit häufig in v verwandelt. Varar. II, 15.

اَوَوَ ōvah oder اَوَوَ avvah, Sansk. सप्तन्, Zend haptan, Neu-persisch هفت. Das Paštō greift auch bei diesem Zahlworte auf das Zendische haptan zurück, haptan = happan = havvan (mit Assimilation von pt = pp. und Uebergang von pp in vv) = avvah, während umgekehrt die neu-indischen Sprachen sich enge an das Sanskrit anschließen, als Hindī सात् (i. e. saptan = sattan = sāt Varar. III, 1.), Sindhī सत्त.

اَتَه atah, Sansk. अष्टन्, Zend astan, Neu-persisch هشت; Paštō durch Assimilation ursprünglich atta; ähnlich Hindī आठ āṭh und Sindhī अठ aṭha.

نُه nōh, Sansk. नवन्, Zend navan, Neu-persisch نُه, Hindī नव, Hindūstānī نَو nan, Sindhī नवं nāvā.

لَس las, Sansk. दशन्, Zend dašan, Neu-persisch ده, Hindī दश, Hindūstānī دَس, Sindhī डह ḍaha.

Das Paštō las unterscheidet sich von dem Hindūstānī 'das' allein durch den Uebergang des Dentalen in l. Ein ähnlicher Uebergang von d in r findet sich auch schon im alten Prākrit (Varar. II, 14) und in den neueren Sprachen Indiens. z. B. Prākrit eāraha, vāraha, tēraha, statt Sansk. ēkādaśa, dvādaśa, trayōdaśa, womit die Hindūstānī- und Sindhī-Zahlwörter übereinstimmen.

Was die Declination dieser Zahlwörter betrifft, so lautet يَو yau im Formativ Sing. masc. يَو يَو yauṭ oder يَو يَو yauṭh, fem. يَو يَو yanāh, Formativ يَو يَو yauṭ.

دَو dvah, fem. دَو dvē; Formativ plur. com. دَو dvō. Die übrigen Zahlwörter sind generis com. und bilden den Formativ durch das Formativ-Affix ō, wie دَو درَو drō, دَو دَو talōrō, دَو پندَو pinḍō etc.

Elf يَو يَو yaulas oder يَو يَو yōlas; يَو يَو yavōlas (westl.).

Zwölf دَو دَو dvāhīlas oder دَو دَو dvōlas (westl.).

Dreizehn دَو دَو diyārlas.

Vierzehn دَو دَو ṭvārlas.

Fünfzehn دَو دَو pinḍahīlas

Sechszehn شپارلاس špārlas oder شپاراس špāras (westl.).

Siebenzehn اووولاس ōvahlas oder اووولاس avvahlas.

Achtzehn آتالاس atahlas.

Neunzehn نهالاس nōhlas } oder نوئاس nūnas (westl.).  
 نهالاس nahalas }

Zwanzig شل šil.

Die Zahlen von 11—20 werden einfach zusammengesetzt, indem die Einer immer vor die Zehner treten, wie im Sanskrit und den verwandten Sprachen. Einzelne haben offenbar der Enphonie wegen eine etwas veränderte Form angenommen, wie دیارلاس statt درلاس drēlas; in توارلاس tvārlas ist eine andere, leichtere Assimilation eingetreten, indem von der zu Grunde liegenden Form चत्वार der Dental dem Labialen assimiliert worden ist.

In شپارلاس, contrahirt سباراس, ist das finale s der Zendform khsvas in r übergegangen (wohl durch das folgende l veranlasst). Sansk. षोडश, Hindūstānī سوله sōlah, Sindhī सोरह sōrah. Die Form نوئاس ist euphonische Aussprache statt نولاس nōlas.

Auffallend ist شل šil, welches dem Paštō ganz eigenthümlich ist; Sansk. विंशति, Zend vīšaiti, Neupersisch بیست bīst, Sindhī बीह, Hindūstānī بیس bīs. mit Abwerfung von ti und Contraction und Assimilation von vinš in vīha oder bīs. Im Paštō scheint umgekehrt die Sylbe vī abgeworfen und šati, mit Uebergang des Dentalen in l, in šil verwandelt worden zu sein. Diess gilt jedoch nur von der allein stehenden Form: in den zusammengesetzten Zahlen, 21, 22 etc. tritt wieder die ursprüngliche Form zu Tage. ویشت vīšt, welche mit dem Neupersischen بیست, Sindhī vīha und Hindūstānī bīs identisch ist.

Ein und zwanzig یو ویشت yau vīšt.

Zwei und zwanzig دو ویشت dyah vīšt.

Drei und zwanzig در ویشت drē vīšt.

Vier und zwanzig	تالېر وېشت talēr vīšt.
Fünf und zwanzig	پنځه وېشت pinḍah vīšt.
Sechs und zwanzig	شپږ وېشت špaṛ vīšt
Sieben und zwanzig	اووه وېشت ōvah vīšt.
Acht und zwanzig	اته وېشت atah vīšt.
Neun und zwanzig	نه وېشت nōh vīšt.
Dreissig	دېرش dērš.

Die Form **دېرش** dērš ist offenbar eine Contraction statt **دېرشت** dēršt, indem wieder das t von **शति** abgeworfen worden ist, darauf weist auch das Sindhī **ṭrība**, und das Hindūstānī **tīs** hin.

Ein und dreissig	يو دېرش yau dērš.
Zwei und dreissig	دو دېرش dō dērš.
Drei und dreissig	درې دېرش dre dērš.
Vier und dreissig	څلور دېرش ṭalōr dērš.
etc. etc. etc.	

Vierzig **څلوېښت** ṭalvēšt.

In der Form **څلوېښت** ṭalvēšt hat sich das ursprüngliche t wieder erhalten, während umgekehrt **ځل** ṭal ganz der Hindūstānī-Bildung **चार** (Sindhī **चारि**) entspricht, mit Uebergang von r in l und Verkürzung des langen ā.

Statt der Form **څلوېښت** gebraucht jedoch das gemeine Volk sehr häufig eine Multiplication, **دوه شله** dvah šilah, zweimal zwanzig; ebenso für sechszig: **درې شله** dre šilah, dreimal zwanzig etc., was ganz an die Zusammensetzung der Zehner in der Kāfir-Sprache erinnert; vergleiche meinen Aufsatz: Ueber die Sprache der Kāfirs im indischen Caucasus, B. XX. 377 ff.

Fünfzig **پنځوس** paṇḍōs.

Sanskrit pañcāśat, Zend pañcāśata, Neupersisch **پنجاه**, Sindhī  
Bd. XXI.

panjāha, Hindūstānī pačās; in den drei letzteren Bildungen ist das finale t wieder durchweg ausgestossen.

Sechszig شپټټه špētah.

Sanskrit ṣaṣṭi, Zend kh-vasti, Neupersisch شست, Sindhī saṭhe, Hindūstānī sāṭh. Die Paṣṭō-Form greift auf das Zend zurück, mit Uebergang von v in p.

Siebenzig اويا avīā.

Sanskrit sapṭati, Zend haptāiti, Neupersisch هفتاد, Sindhī sattare, Hindūstānī sattar. Im Paṣṭō ist das finale t wiederum abgeworfen worden, pt in vy assimiliert und vor dem finalen ā ein euphonisches y eingeschaltet worden. Die ursprüngliche Verdoppelung des v hat sich jedoch wieder verloren, da sie in der Aussprache nicht stark genug vernommen werden kann: man findet jedoch auch noch اويا avīā geschrieben, was die ältere (und zugleich richtigere) Schreibweise ist. Das initiale h (=s) wird im Paṣṭō gewöhnlich abgeworfen.

Achtzig اټيا atīā (atīyā).

Sanskrit aṣṭi, Zend aṣtāiti, Neupersisch هشتاد, Sindhī asī, Hindūstānī assī. Das Paṣṭō schliesst sich auch hierin an das Zend an, mit Assimilation von ṣt in tt. so jedoch, dass die Verdoppelung wieder in den Hintergrund getreten ist.

Neunzig نوي navī oder navē.

Sanskrit navati, Zend navaiti, Neupersisch نو, Sindhī navē, Hindūstānī navvē.

Hundert سل sil oder sal.

Sanskrit śata, Zend śata, Neupersisch صد. Die Paṣṭō-Form sil oder sal ist auf dieselbe Weise gebildet, wie شل zwanzig, indem t einfach in l verwandelt worden ist. سل wird jedoch im Paṣṭō nur in der Einzahl gebraucht; sollen mehrere Hunderte ausgedrückt werden, so wird die Form سَو (auch صو geschrieben). Plural سَو sava oder سَو savah, angewendet, welche auf die Prākṛit-Sprachen Indiens hinweist. शत wird im Prākṛit सद = सअ, Sindhī सउ sau, Hindūstānī سَو sau oder سَي sai.

Zweihundert دوا سَو dvah sava.

Dreihundert در سَو dre sava oder تیر سَو tēr sū oder تیر سو.

Vierhundert خَلوړ سَو talōr sava oder خُونسو tūnsū (خُونسو).

Funthundert پینځه سَو pinḡah sava oder دُونسو pūnsū.

Sechshundert شپږ سَو špaḡ sava.

etc. etc. etc.

Tausend زر zār.

Sanskrit sahasra, Neupersisch هشتاد, Hindū-stānī هشتاد, Sindhī dagegen sabassu (nach dem Prākrit सहस्र). Im Paṣtō ist die Sylbe saha von sahasra abgeworfen worden, wie vī in vīṣati = Paṣtō šīl.

Zwei Tausend دوا زره dvah zarah.

Drei Tausend در زره dre zarah.

Ein anderer Plural von زر ist زرگوننه, welcher aber nur allgemein „Tausende“ bedeutet (wörtlich: tausendfach: es ist daher striete kein Plural). Der regelmässige Plural von زر ist vielmehr زرگوننه zarūnah.

Für Hunderttausend wird das indische لاک lak (Hindū-stānī لاکھ lākh, Sindhī lakhm, Sansk. लक्ष) gebraucht; zwei Hundert Tausend, دوا لکه dvah lakah etc.; der regelmässige Plural von لکه ist لکهوننه lakūnah.

Auch das indische کار کر karōr (Sansk. कोटि) ein Hundert Lakhs = zehn Millionen, wird im Paṣtō gebraucht.

## II Die Ordinalia.

Die Ordinalzahlen werden im Paṣtō, wie im Neupersischen, durch Anhängung der Endsyllbe am (verkürzt aus tam oder than) gebildet.

Die erste Ordinalzahl hat eine starke Umwandlung durchlaufen:

Der Erste وړمبای vṛumbai, fem. vṛumbaī.

„ „ رومبای rumbai, fem. rumbaī.

Sansk. prathama, Zend frethemō; im Paṣtō ist p wieder in v  
9\*

übergegangen, th=h elidirt und nach m ein Labial (b) eingeschaltet worden, um demselben mehr Halt zu geben. Daneben ist auch rumbai im Gebrauch, wo der Halbvocal v schon abgeworfen ist.

Neben diesen beiden ärischen Bildungen wird auch das arabisches Ordinalzahlwort **أَوَّل** awal häufig gebraucht.

Die anderen Ordinalzahlwörter werden ganz regelmässig gebildet:

Der Zweite **دویم** dwayam, fem. **دویمه** dwayamāh.

Der Dritte **درېم** drēyam.

Der Vierte **څلورم** talōram.

Der Fünfte **پنځم** pinḍam.

Der Sechste **شپږم** špažam.

Der Siebente **اووم** ōyam.

Der Achte **آدم** atam.

Der Neunte **نهم** nōham.

Der Zehnte **لسم** lasam.

Der Zwanzigste **شلم** šilam.

etc. etc. etc.

### III. Bruchzahlen.

Ein Viertel **پاؤ** pāō: Hindūstānī ebenfalls pāō, Sindhī pāu, Sansk. **पाद**.

Ein Halb **نیم** nīm (pers.).

Drei Viertel **درې پاؤ** dre pāva

Fünf Viertel **پنځه پاؤ** pindah pāva.

Anderthalb **دو نیم** yau nīm.

Ein und drei Viertel **پاؤ کم دوه** pāō kam dvah (wörtlich: Ein Viertel weniger zwei).

Drei und drei Viertel **پاؤ کم څلور** pāō kam talōr (Ein Viertel weniger vier).

#### IV. Distributiva.

Diese werden im Paštō dadurch gebildet, dass man die Cardinalzahl wiederholt, z. B. دَوَه دَوَه dvah dvah, je zwei, zu zwei. پِنْدَاه پِنْدَاه pindah pindah, je fünf, zu fünf.

Will man dagegen eine Zahl nur ganz allgemein ausdrücken, so setzt man ihr die Praeposition پَه pah vor, z. B. پَه سَل in Hundert, hundertmal: پَه زَرْدُونُو pah zargūnō in Tausenden; پَه لَكُونُو pah lākūnō in hunderttausenden.

Will man umgekehrt eine Zahl bestimmt abgrenzen (so viel und nicht mehr, so wiederholt man die betreffende Zahl mit der Praeposition په, z. B. دَوَه په دَوَه dvah pah dvah zwei durch zwei = nur zwei (keine drei).

#### §. 17.

### VII. Die Fürwörter.

#### I. Persönliche Fürwörter.

Die persönlichen Fürwörter des Paštō sind entweder für sich stehende (pronomina absoluta) oder angehängte (pronomina suffixa). Die letztere Classe gebraucht das Paštō in sehr ausgedehntem Masse, und stimmt in der Anwendung derselben ganz mit dem Neupersischen und dem Sindhī überein, die beiden einzigen ārischen Sprachen, ausser dem Paštō, welche den Gebrauch der Suffixa kennen.

#### 1. Pronomina absoluta.

زَ zah ich (com.).

Singular.

Nom. زَ zah ich.

Gen. دَا mā: دَمَا dmā; دَا دَمَا da dmā.

Dat. مَآ tah, لَ lah, لَآ lah: mir.

وَا mā tah, وَا وَا va mā tah. „ „ „

oder:

رَا rā, رَا tah, رَا lah, لَا lah, رَا lah.

Instrum. مَآ durch mich.



Accus. مَا mich.

Ablat. لَه مَا نَه lah ma, lah mā nah.

# Plural.

Nom. مُونْگَه, مُونْگَه mūngah, mūng: auch munagah, mung (ostl.).

مُوزَه, مُوزَه mūžah, mūž (westl.): wir.

Genit. دَا مُونْگَه, دَا مُونْگَه da mūngah, dmūngah ostl.: unser.

دَا مُوزَه, دَا مُوزَه da mūžah, dmūžah (westl) ..

Dativ مُونْگَه تَه, مُونْگَه تَه mūngah tah, mūng tah etc.: uns.

مُوزَه تَه, مُوزَه تَه mūžah tah, mūž tah etc. ..

oder:

رَا تَه, رَا تَه rā, rā tah, rā lah etc.

Instrum. مُونْگَه, مُونْگَه mūngah, mūng: durch uns.

مُوزَه, مُوزَه mūžah, mūž .. ..

Accus. مُونْگَه, مُونْگَه mūngah, mūng: uns.

مُوزَه, مُوزَه mūžah, mūž ..

Ablat. لَه مُونْگَه, لَه مُونْگَه lah mūn ah, mūng: von uns.

لَه مُوزَه, لَه مُوزَه lah mūžah, mūž .. ..

ز; zah ich, weist zunächst auf das Zendische azem hin: Sansk aham, Prākrit verkürzt हं; Neupersisch dagegen من, Hindūstānī मैं maī, Sindhī āñ: in der Kāfir-Sprache ei (griechisch ἐγώ, Deutsch ich; Englisch I).

Die übrigen Casus werden durch مَا mit den nothigen Praefixen und Postfixen gebildet, welchem der Sansk. und Zendische Accusativ mā zu Grunde liegt.

In dem Genitiv Sing. دَا مُونْگَه (com) scheint د ein blosser enphonischer Vorschlagsconsonant zu sein, wie s in سْتَا stā, weil es auch wieder mit dem Praefix د verbunden werden kann, دَا دَا dā dā. Die Bildung des Plural مُونْگَه, مُونْگَه (ostl.) und مُوزَه,

مَوْرَ (westl.), welche ganz die Spur des Zend (vaēm) wieder verlässt, ist schwer zu erklären. Die Urform scheint mir jedenfalls in dem westl. مَوْرَ mūṛ zu suchen zu sein, und n in مَوْنَكْ mūng ein euphonischer Nasal. Dieses مَوْرَ kommt am nächsten dem Lithauischen mes, das Bopp für eine Abbreviation von sma hält: Genit. und Ablativ im Lithauischen musū. Auch das Aeolische *ἀμυγ* streift nahe an die Paštō-Form (nur dass letzteres die Sylbe *au-* abgeworfen hat) und zeigt die Vermittelung mit dem Sansk. अस्मे (Präkrit अम्हे, durch Versetzung des स = ह). Die neuindischen Sprachen zeigen verschiedene Formen: Hindūstānī اِسْمِ ham, Sindhī असीं aṣī, das wieder mehr an das Sansk. अस्मे sich anschliesst: Kāfir: ina.

Eine eigenthümliche Erscheinung im Paštō ist, dass für den Dativ Singular und Plural entweder *ر* rā allein, oder auch mit den Postfixen des Dativs gebraucht wird. Ein gleiches findet statt bei dem Pronomen der zweiten und dritten Person, wo auf dieselbe Weise *د* dar und *و* var gebraucht werden. Es kann wohl kaum zweifelhaft sein, dass wir in *د* das persische *تو* turā und in *و* var das persische *او* ūrā zu suchen haben. Wenn dem so ist, so wurde dieser Umstand auch das nöthige Licht auf *ر* rā werfen: *ر* wurde demnach für *مار* marā stehen, mit Abwerfung von m. Auffallend wäre dabei nur, dass an diese Dativ-Form wieder Dativ-Postfixe angehängt worden wären. Man könnte aber dabei annehmen, dass die ursprüngliche Dativ-Bildung mehr in den Hintergrund getreten, und die Form *ر* als Formativ des Pronomens der ersten Person wieder nach der allgemeinen Declinationsmethode behandelt worden wäre. Für diese Annahme scheint jedenfalls der Umstand zu sprechen, dass in erster Linie *ر* als Dativ ohne alle Postfixe gebraucht wird, wie auch *د* und *و*, dass also eine weitere Anhängung von Postfixen erst später in Gebrauch gekommen zu sein scheint. Im heutigen Sprachgebrauch des Paštō freilich werden *و*, *د* und *ر*, neben ihrem Dativischen Gebrauch, der immer noch der erste und vorherrschende ist, auch ganz allgemein als die Formative (Sing. und Plural) ihrer resp. Pronomina angewendet, und

mit Praefixen und Postfixen verbunden, wie die regelmässigen Formative des Singular und Plural.

Zu bemerken ist noch, dass man statt لَرَّ لَرَّ euphonisch auch لَ لَ lā larah spricht; eine ähnliche euphonische Aussprache tritt auch bei رَرَّ und رَرَّ ein, wie wir später sehen werden.

Was Herr Raverty in § 106 behauptet, ist mir ganz unverständlich; ich will daher seine eigenen Worte hieher setzen:

„Die nicht fleetirte Form dieses Pronomens (i. e. رَرَّ) wird manchmal für den Dativ gebraucht, indem das Pronominal-Affix م (beschrieben in § 135) mit dem Zeitwort auch den objectiven Casus bezeichnet.“ Ich muss es jedem Leser selbst überlassen, den Sinn dieses Paragraphen herauszufinden. Also رَرَّ soll auch manchmal für den Dativ stehen! Das Citat, das Herr Raverty zur Begründung dieser Regel beibringt, lautet:

زه د یار غمونه سی هلو پوست کیم  
لښه ونه په خزان کښی شی بی پرک

welches er folgendermassen übersetzt:

„Die Sorge und Angst, die ich wegen meiner Geliebten erdulde,  
hat mich zu Haut und Bein reducirt,  
Wie der Baum im Herbst ohne Laub wird.“

Die Uebersetzung, abgesehen von der schwulstigen Umschreibung, mit der er seine grammatische Unwissenheit zu verdecken sucht, ist sonst richtig; sein afghanischer Munshī hat ihm richtig vorübersetzt, nur kann man nicht einsehen, wie seine Uebersetzung zu seiner Regel passen soll: denn seine Uebersetzung zeigt auf jeden Fall einen Accusativ, und keinen Dativ. Der Grundirrhthm aber liegt darin, dass Herr Raverty diese ganze Tempusbildung (کیم) missverstanden hat (vergl. § 453 seiner Grammatik); رَرَّ ist und bleibt Nominativ, und wird niemals statt eines Accusativs, noch viel weniger statt eines Dativs gesetzt; auch bezeichnet م keineswegs einen objectiven Casus (soll doch wohl den Accusativ heissen), sondern es dient beim Verbum einzig und allein dazu, die erste Person des Singular zu bezeichnen; alles andere ist pure Einbildung von Hrn. Raverty. کیم ist nicht gleich dem Hindūstānī کیمیا wie es ihm sein Munshī ganz richtig im Hindūstānī hat übersetzen müssen; in diesem Falle wäre freilich

ة; entweder sinnlos oder müsste gleich dem Hindüstānī کُوْ مجھ als Dativ oder Accusativ (daher sein geschraubter Ausdruck: objectiver Casus) gefasst werden; م müsste dann auch wieder Dativ oder Accusativ sein, und das eine oder andere wäre überflüssig. Zum Glück aber existirt dieser Unsinn nur in Herrn Raverty's Kopf.

کړم kram ist ein ganz regelmässiges Imperfect Passivi (wenn schon davon in Herrn Raverty's Grammatik nichts zu finden ist) und bedeutet: liebte. Wir können uns an diesem Orte auf die Bildung dieser Tempora nicht einlassen, werden sie aber am geeigneten Orte über allen Zweifel sicher stellen. Das Sindhī gebraucht ganz dieselbe Passivbildung, wie das Paštō, obschon sie im Hindüstānī und den andern verwandten Dialecten gänzlich fehlt.

Die Uebersetzung des angeführten Paštō-Citates lautet daher wörtlich:

„Ich wurde durch die Bekümmernisse um den Freund so zu Bein  
und Haut gemacht,

Wie ein Baum im Herbst ohne Laub wird.“

تاه du.

#### Singular.

Nom. تاه tah, du.

Genit. د تاه da tā; ستا stā; auch شتا štā; د ستا da stā; dein.

Dativ تاه tah, تاه lah, تاه lahar; dir.

وتاه va tā tah, va tā lah, va tā lahar dir.

oder:

د تاه dar, dar tah; dar lah, dar lahar.

د تاه — — euphonisch — — da lah, da lahar.

Instrum. تاه tah durch dich.

Accus. تاه tah dich.

Voc. ائی تاه ai tā, vō tā o du!

Ablat. له تاه lah tā, lah tā nah von dir.

#### Plural.

Nom. تاس tāsu, tāsu; تاس tāse, tāse; ihr.

Genit. د تاس stāsā, stāsū; د ستاس stāsā, stāsū; da stāsu, da tāsu

ستاس stāsē, stāsē; euer.

Dativ etc. تَاسُو، تَاسُ تَه، لَه، لَرَه tāsū, tāsu tah, lah, larah; euch.  
etc. تَاسِي، تَاسِ تَه، لَه، لَرَه tāse, tāse tah, lah, larah; „

oder:

etc. دَر تَاسُو، دَر تَه، دَر لَه، دَر لَرَه dar, dar tah; dar lah, dar larah.  
دَ لَه، دَ لَرَه; — euphonisch — da lah, da larah

Instrum. تَاسُو، تَاسُ tāsū, tāsu durch euch.

تَاسِي، تَاسِ tāse, tāse „ „

Accus. تَاسُو، تَاسُ tāsū, tāsu euch.

تَاسِي، تَاسِ tāse, tāse „ „

Vocativ اَي تَاسُو، تَاسُ ai tāsū, tāsu o ihr!

اَي تَاسِي، تَاسِ ai tāse, tāse „ „

Ablativ لَه تَاسُو، تَاسُ lah tāsū, tāsu von euch.

لَه تَاسِي، تَاسِ lah tāse, tāse „ „

Das Fürwort der zweiten Person تَه tah schliesst sich eher an die Prākritform तं, als an das Zendische tīm (Sansk. tvam) an. Der Formativ تَ weist auf den Sansk. Accus. tvā, Zend thvā hin (griechisch τέ, lateinisch te).

In der Genitivform سَتَا (oder تَتَا) scheint s ein blosser euphonischer Vorschlagconsonant zu sein (wie ح in حَمَا), da sich daneben auch noch سَتَا da stā im Gebrauch findet.

Anfällig sind die Pluralbildungen تَاسُو (تَاسُ) und تَاسِي, zu denen sich in den verwandten Sprachen keine Analogien vorfinden. Sie scheinen aus dem Stamme ت (= तं) und dem angehängten (ursprünglichen Pronomen) स्म gebildet zu sein, das auf ähnliche Weise auch im Prākrit zur Casusbildung der Fürwörter beigezogen wird; siehe Bopp, Vergl. Gramm. II, 333. 334. So lautet der Plur. Nom. im Prākrit तुम्हे, statt तुम्से. Der Plur. تَاسُو ist daher ganz auf dieselbe Weise gebildet, wie der Plur. مُوَو (مُونُوك) der ersten Person.

Ueber كَرَنَ, كَرَنَ etc. ist schon beim ersten Fürwort das Nothige bemerkt worden.

Das Paštō besitzt kein selbstständiges Fürwort der dritten Person, sondern gebraucht statt dessen gewöhnlich das Demonstrativum هَايَا hayā, jener, jene, jenes; er, sie, es; siehe das Folgende. Als Ueberrest eines ursprünglichen Pronomens der dritten Person ist وَر var (das wir oben mit dem Neupersischen وَر ū-rā verglichen haben) zu betrachten, das zunächst nur den Dativ des Singular und Plural vertritt, aber auch ganz allgemein als Formativ des Sing. und Plural der dritten Person gebraucht, und mit Praefixen und Postfixen verbunden wird.

## 2. Pronomina suffixa.

Neben den absoluten Fürwörtern gebraucht das Paštō angehängte Fürwörter, sogenannte Suffixa, wie das Neupersische und insbesondere das Sindhī, mit welcher letzterer Sprache das Paštō in der Anwendung derselben auf eine merkwürdige Weise übereinstimmt.

Diese Suffixe können jeden Casus vertreten, mit Ausnahme des Nominativs und Vocativs, gerade wie im Sindhī, und sich an ein beliebiges Wort im Satze anreihen, so jedoch, dass diejenigen Suffixe, welche ein Pronomen possessivum (i. e. Genitiv) vertreten, dem betreffenden Nomen entweder unmittelbar vor oder nachgesetzt werden.

Eigenthümlich für die Schreibweise des Paštō jedoch ist es, dass diese Suffixe nicht unmittelbar mit dem betreffenden Nomen, Verbum oder Partikel (mit Ausnahme einiger Praefixe und Postfixe) in Ein Wort zusammengeschrieben, sondern selbstständig gesetzt werden.

### Singular.

Erste Person: م me od. مې me, mein, durch mich, mich etc.

Zweite Person: د oder دې de od. dē, dein, durch dich, dich etc.

Dritte Person: يَه yah (westl.) یې yē (östl.) sein, durch ihn, ihn etc.

### Plural.

Erste Person: مو mū, موھ muh, اُم um, unser, durch uns, uns etc.

Zweite Person: مو mū, موھ muh, ener, durch euch, euch etc.

Dritte Person: نَه (westl.) yah, یې yē (östl.) ihr, durch sie, sie etc.

Das Suffix der ersten Person Singular مې me ist nur ver-

schiedene Schreibweise) stimmt ganz mit dem persischen **م** am (m). Sindhī mē, überein, und das Paṣtō nähert sich hierin wieder. im Gegensatz zu dem absoluten Pronomen **مَ** zah. dem Prākrit (मे Genitiv und Instrument. im Prākrit, ebenso im Sanskrit)

Das Suffix der zweiten Person Singular **دِ** (دی) ist gleichfalls identisch mit dem persischen Suffix **ت** at (t); im Sindhī wird bloss e als Suffix der zweiten Person Sing. gebraucht, indem **त** nach den allgemeinen Regeln elidirt wird: auch dieses Suffix weist ursprünglich auf den Sanskritischen Genitiv **ते** zurück, wie me.

Das Suffix der dritten Person Singular und Plural **یہ** yah, wie es im Westen, und **ی** (ی<sup>1</sup>) yē, wie es im Osten gesprochen wird, beurkundet eine merkwürdige Uebereinstimmung mit dem Prākrit. Im Prākrit findet sich noch (vergl. Lassen, Instit. Ling. Prāk. S. 327, 5 und Varar. VI. 11. 12) die abgekürzte Form des Genit. **से**, statt **अस्य** (= **तस्य**) und **सिम्** statt des Genitivs Plural **तेषाम्**, eine Form, die allerdings nicht von **अस्य** verkürzt ist, sondern nach Bopp, Verh. Gramm. II. 342, auf die Basis **स्व** (**से** = **स्वे**) zurückzuföhren ist <sup>2</sup>. Im Paṣtō nun sind beide Genitive **से** und **सिम्** in Eine Form zusammengezogen, dadurch aber der Unterschied des Singular und Plural verwischt worden. Das Neupersische **ش** und das Sindhī **सि** weisen auf dieselbe Quelle zurück; im Paṣtō ist h = s ausgefallen, was sich auch sonst oft nachweisen lässt. Das persische Plural-Suffix **ایشان** weist, im Gegensatz zu **ش**, wieder auf **एष** zurück. Auch im Sindhī lautet das Suffix der dritten Person Plural verschieden von dem des Singulars, nämlich **नि** (nē), welches, wie es mir scheint, auf das Thema **न** (Prākrit **ण**, Lassen, S. 325, zurückzuföhren ist. Im Pāli findet sich noch vollständiger die Form na in

1) Die Schreibweise **ی** ist eigentlich falsch, es sollte **یہ** geschrieben werden; allein es wird so in allen östlichen Handschriften geschrieben gefunden.

2) Vergleiche das Lateinische sui, se.

dem Genitiv Plural *nēsā*, statt *tēsā*; wie nun der Sindhī Genitiv Plural **तनि** aus *tēsā*, Prākrit **ताण**, verkürzt worden ist, ebenso ist **नि** oder **न** aus *nēsā* (die Prākrit-Form ist **णेहिं**) zusammengezogen worden.

Das Suffix der ersten Person Plural **مُو** *mū* oder **مُ** *muh*, oder auch **اُم** *um*, entspricht dem persischen **ما** *mā*. Sindhī dagegen **-ū** (**-ī**) oder **ū**. Wie das Neupersische **ما** eine Verkürzung des sanskritischen *asmā-kam*, Zend *ahmā-kēm* (griechisch *ἀμῶν*) ist, so sind auch die beiden Paštō-Formen **مُو** und **مُ** offenbar durch denselben Process zu erklären: die Form **اُم** *um* dagegen scheint mir wieder mehr unmittelbar auf den Prākrit Genitiv Plur. **अम्ह** *amha* hinzuweisen. Die Sindhī-Suffixa **sū** (**sī**) und **ū** sind auf dieselbe Weise aus dem Sansk. *asmā-kam* verkürzt, nur das *m* dabei ausgestossen worden ist, dafür aber gleichsam als Ersatz für das ausgefallene *m* **ū** sich festgesetzt hat, während in der Form **sī** das ursprüngliche *e* (Sansk. **अस्मे**, Prākrit **अम्हे**) in **ī** übergegangen ist; in **ū** dagegen ist ursprüngliches *s* = *h* wieder abgeworfen worden, gerade wie im Paštō.

Das Suffix der zweiten Person Plural **مُو** *mū* oder **مُ** *muh*, welches der äusseren Form nach jetzt ganz identisch ist mit dem Suffix der Ersten Person Plural, ist bereits sehr verstümmelt. Die ganze erste Sylbe des Sansk. Genit. Plural *yuṣ-mā-kam*, Zend *yūsmākem*, persisch **شما** ist abgeworfen, und bloss *mā* = *mū* (vgl. das griechische *ὑμῶν*) beibehalten.

Das Sindhī weist dagegen als Suffix der zweiten Person Plur. **व** *va* auf, Sanskrit **वस्**, Zend *vō*, Lateinisch *vos*, *vestri*.

Es ist schon bemerkt worden, dass die voranstehenden Suffixe nicht mit dem betreffenden Nomen, Verbum oder Partikel zusammengeschrieben, sondern selbstständig gesetzt werden. Eine Ausnahme macht nur das Suffix der dritten Person Singular und Plural **ئی** *yē*, welches mit einigen Praefixen und Postfixen zu einem Wort verbunden wird. Diese Praefixe sind **پَر** *par*, auf, über: **تَر** *tar*, von, aus; mit dem Suffix der dritten Person verbunden **پرې** *prē*, über ihm, ihnen; **تری** *trē* von ihm, ihnen, indem dabei das kurze *a* der Euphonie wegen ausgestossen wird. Das Postfix, mit



dem das Suffix der dritten Person verbunden wird, ist دښن kčē, in, vor dessen Anfügung das kurze ē verschwindet, als کښی kčē: in ihn, ihnen.

Mit dem Suffix der dritten Person findet sich so auch das Postfix ځن dine, von, aus, wegen, nämlich ځی dīnē, von ihm, ihnen. Was die Schreibweise von کښی und ځښی betrifft, so ist wohl darauf zu achten, dass bei der schwankenden Schreibweise des Paštō, auch das einfache Postfix کښ sehr häufig کښی geschrieben wird; ebenso findet sich ځن (auch Pronomen Indefinitum) sehr häufig ځښی geschrieben; der Zusammenhang kann dann allein über die Bedeutung der Form entscheiden. Es wäre aber (besonders in Drucken, die von Europaern besorgt werden) sehr zu wünschen, wenn eine gleichmässige Schreibweise eingehalten würde, um vielfachen Missverständnissen vorzubeugen.

Eine andere merkwürdige Verbindung mit dem Ablativ-Postfix ښه (auch نا) ist ت ti, ein alter Ueberrest des Demonstrativ-Pronomens त, in der allein gebräuchlichen Form نښه oder نښه, von ihm (Person oder Sache): sie scheint bloss im Singular im Gebrauche zu sein: denn vom Plural ist mir noch kein Beispiel vorgekommen.

Ganz falsch ist, wenn Herr Raverty in § 136 behauptet, dass die drei Praepositionen چیر, نر und ن (letzteres ist aber Postfix) auch als demonstrative Fürwörter gebraucht werden; es fehlt eben durchweg am richtigen Verständniss der Sache, worüber sich nichts weiteres mehr sagen lässt.

Ebenso unrichtig ist, wenn Herr Raverty in § 135 den Satz aufstellt, dass die Pronomina suffixa zur Bildung der Zeiten der intransitiven und substantivischen, und mit Ausnahme der 6 vergangenen Zeiten, auch der transitiven Zeitwörter verwendet werden. Von der Bildung der Zeiten kann ohnediess gar nicht die Rede sein; aber auch die Personal-Endungen der Zeitwörter (von denen er offenbar reden will, aber den rechten Ausdruck nicht finden kann) greifen im Paštō nicht auf die Pronomina suffixa zurück, wie ja der Augenschein lehrt; die Personal-Endungen der Zeitwörter finden vielmehr ihre einzige Erklärung im Präkrit und den von ihm abstammenden Dialecten, wie wir es später im Einzelnen auseinandersetzen werden.

## II. Pronomina demonstrativa.

1. هَغَه hayah, jener, jene, jenes; er, sie, es.

### Singular.

Nom. هَغَه hayah, com.

Genit. دَ هَغَه da hayah, mase.

دَ هَغَه | da hiy'eh, fem.

دَ هَغَه | da hiy'ē ..

Dat. etc. دَ هَغَه hayah tah, mase.

دَ هَغَه | higē tah, fem.

oder:

وَر ته, وَر ته, وَر ته var, var tah, var lah, var larah

Instrum. هَغَه hayah, mase.

هَغَه | hiy'eh, fem.

هَغَه | hiy'ē, ..

Accus. هَغَه hayah, com.

Ablat. له هَغَه lah hayah, mase.

له هَغَه | lah hiy'ē, fem.

### Plural.

Nom. هَغَه hayah, com.

Genit. دَ هَغَو da hayō.

Dat. etc. دَ هَغَو ته hayō tah etc.

oder:

وَر ته, وَر ته, وَر ته var, var tah, var lah, var larah.

Instrum. هَغَو hayō.

Accus. هَغَه hayah.

Ablat. له هَغَو lah hayō.

2. دَیْ dayah, dieser, diese, dieses.

Ganz wie دَیْ wird auch دَیْ flektirt.

### Singular.

Nom. دَیْ dayah, com.

Gen. دَیْ da dayah, masc.

دَیْ | da diyeh, fem.

دَیْ | da diyē, ..

Dat etc. دَیْ dayah tah, masc.

دَیْ diyē tah, fem.

Instrum. دَیْ dayah, masc.

دَیْ | diyeh, fem.

دَیْ | diyē, ..

Accus. دَیْ dayah, com.

Ablat. دَیْ lah dayah, masc.

دَیْ lah diyē, fem.

### Plural.

Nom. دَیْ dayah.

Genit. دَیْ da dayō.

Dat. etc. دَیْ dayō tah etc.

Instrum. دَیْ dayō.

Accus. دَیْ dayah.

Ablat. دَیْ lah dayō.

Die Etymologie dieser beiden Pronomina ist dunkel, so viel scheint jedoch über allen Zweifel erhaben, dass beide zusammengesetzt sind — ha-γah und da-γah. Merkwürdig ist, dass auch die Kāfir-Sprache, ein uralter Prākrit-Dialect, ein Pronomen siga, jener, hat. Man könnte dadurch versucht sein, das ha in hayah = स (= सो = हो) zu nehmen und das γ = k (denn das Paštō غ

hat nichts mit dem arabischen Laute gemein) und es mit dem Sansk. कि vergleichen, wie Bopp. Vergl. Gramm. § 394. 395 das lateinische hī-e erklärt hat. Im Hinblick auf die neueren indischen Sprachen jedoch liesse sich h vielleicht besser als Adverb = Sansk. इह fassen, und jah = ka als Adjectiv-Affix, wörtlich: der da; ähnlich im Hindūstānī به yeh, Sindhī ही hī = Sansk. इह. Ebenso liesse sich خد erklären, als zusammengesetzt aus त (et तच) und क.

Statt خد findet sich auch, besonders in der Poesie, abgekürzt خ jah, was aber für die Etymologie keinen weiteren Anhalt gewährt, da nur euphonische Abkürzung des Pronomens zu Grunde liegt.

Was die Declination von خ betrifft, so ist es unerwiesen, wenn Herr Raverty § 111 behauptet, dass die Form خ hayō auch für den Nominativ Plural gebraucht werde. In der ersten Auflage seiner Grammatik hatte er nur خ hayō als Nominativ Plural aufgestellt und dabei bemerkt, dass der Nominativ Singular auch manchmal für den Plural gebraucht werde: in der zweiten Auflage hat er zwar خ aus dem Paradigma selbst gestrichen, aber, um seinen früheren Grundirrtum noch eingermassen zu verdecken, es doch nicht unterlassen können, zu bemerken, dass „gelegentlich“ auch die flectirte Form für den Nominativ Plural gebraucht werde. In der zweiten Auflage ist das anruehige خ nur auf ein einziges Beispiel beschränkt; aber da das Publicum nicht immer Gelegenheit hat, die Original-Handschriften zu vergleichen (da er sich überdiess gar keine Mühe genommen hat, nur annähernd den Ort eines Citats anzugeben), so lässt sich darauf nicht mit Sicherheit bauen. Ich habe darüber unter allen afghānischen Stämmen, deren Vertreter mir in Peshawer zugänglich waren, nachgeforscht, aber immer die bestimmteste Antwort erhalten, dass nur خ im Nominativ Plural gebraucht werde, und ich kann noch hinzufügen, dass, soweit meine eigene Paštō-Lecture reicht, ich niemals خ für den Nominativ Plural angewendet gefunden habe. Ich fordere daher Herrn

Raverty auf, seinen Satz durch unverdächtige Citate (mit Angabe des Ortes der Handschrift) zu belegen. Eben sowenig ist mir die Form <sup>هُغْوِي</sup> huḡōe jemals zu Gesicht gekommen; das gleiche gilt auch von der Aussprache <sup>هُغُو</sup> huḡō, die ich nie gehört habe. So viel ich mich erinnern kann, führt Herr Raverty selbst kein einziges Citat mit der Form <sup>هُغْوِي</sup> huḡōe an; wenn aber, so sollte es zuvor erhärtet werden.

Neben <sup>فَعَّة</sup> und <sup>دَغَّة</sup> gebraucht das Paštō noch zwei weitere Demonstrativ-Fürwörter:

3. <sup>دَا</sup> dā, dieser, diese, dieses,  
auf etwas nahe liegendes hinweisend.

Singular.

Nom. <sup>دَا</sup> dā.

Genit. <sup>دَا دَه</sup> da dah, <sup>دَا دِي</sup> oder <sup>دَا دِ</sup> da dē oder da de.

Dativ <sup>دَا تَه</sup> dah tah, <sup>دِي تَه</sup> dē tah.

Instrum. <sup>دَا</sup> dah, <sup>دِي</sup> dē.

Accus. <sup>دَا</sup> da.

Ablat. <sup>دَا لَه</sup> lah dah, <sup>دِي لَه</sup> lah dē.

Plural.

Nom. <sup>دَا</sup> dā.

Genit. <sup>دَا دِيَو</sup> da dēō, <sup>دَا دِيَوَو</sup> da dēvō, <sup>دَا دِي</sup> da dē.

Dativ <sup>دَا دِيَو تَه</sup> dēō tah, <sup>دَا دِيَوَو تَه</sup> dēvō tah, <sup>دَا دِي تَه</sup> dē tah.

Instrum. <sup>دَا دِيَو</sup> dēō, <sup>دَا دِيَوَو</sup> dēvō, <sup>دَا دِي</sup> dē.

Accus. <sup>دَا</sup> dā.

Ablat. <sup>دَا لَه</sup> lah dēō, <sup>دَا دِيَوَو لَه</sup> dēvō, dē.

Ueber die Declination dieses Pronomens ist folgendes zu bemerken. Steht <sup>دَا</sup> absolut, so wird im Formativ Singular für das Masculinum <sup>دَا دَه</sup> dah gesetzt, z. B. <sup>دَا دَه قَلَم</sup> da dah qalam,

seine Feder; für das Femininum dagegen دې قلم, z. B. دې قلم da dē qalam, ihre Feder. Ist das Demonstrativ dagegen mit einem Substantiv verbunden, so wird ohne Unterschied des Geschlechtes im Formativ Singular دې dē gebraucht, z. B. دې سړی da dē saṛī dieses Menschen, دې ښځې da dē ſeḡe dieses Weibes.

دې bleibt jedoch auch sehr häufig im Formativ Singular und Plural unverändert, z. B. په دَا سبب aus diesem Grunde; ورځو کېږي in diesen Tagen, Rav. Gulšan-i-Rōh p. 27.

4. دې dai, jener, jene, jenes,  
auf etwas Entfernteres hinweisend.

#### Singular.

Nom. دې dai.  
Genit. د دې da dai.  
Dativ دې ته dai tah.  
Instrum. دې dai.  
Accus. دې dai.  
Ablat. له دې lah dai.

#### Plural.

Nom. دوي dūī.  
Genit. د دوي da dūī; د دوي da dūīō.  
Dativ دوي ته dūī tah; dūīō tah.  
Instrum. دوي dūī, dūīō.  
Accus. دوي dūī.  
Ablat. له دوي lah dūī, dūīō.

Herr Raverty sagt in § 115, dass دې das Femininum von دې sei; mir ist eine solche Femininform nicht vorgekommen, und

das Ganze scheint mir auf einer Verwechslung mit dem Demonstrativ دای zu beruhen; die obliquen Casus von دای lauten auch nicht دای noch دی, wie Herr Raverty angibt, sondern دای dai bleibt im Singular durchaus unverändert. Die Unterscheidung von دای dai und دی dē im Singular Formativ fällt wegen der Gleichheit der Schreibweise allerdings nicht in die Augen (da die Afghānen fast durchaus unpunctirt schreiben) wohl aber in die Ohren.

Beide Demonstrativa, دای und دای scheinen aus derselben ursprünglichen Wurzel त entstanden, und erst im Sprachgebrauch des Paṣtō in zwei besondere Pronomina zerlegt worden zu sein; دای liesse sich noch näher mit dem Sansk. तय vergleichen, mit dem Bopp das deutsche der, die, das, zusammenstellt.

Es finden sich auch noch zwei emphatische Demonstrativa هاید hāyah, dieser da, und واید vōyah, jener da, im Gebrauch.

5. هاید hāyah jener, jene, jenes da.

Singular.

Nom. هاید hāyah.

Formativ هاید haē.

6. واید vōyah, jener, jene, jenes da.

Singular.

Nom. واید vōyah.

Formativ واید vōyē.

Ob sie auch im Plural vorkommen, ist noch nicht nachgewiesen.

Beide Demonstrative sind offenbar aus हा hā und वो vō und dem emphatischen ए yah (Hindūstānī ē, Sindhī hī = Sansk. इह hier) zusammengesetzt; hā erinnert an das Hindūstānī यह yeh, Sindhī ही, Paṣtō ha-yah; und वो vō an das Hindūstānī वो voh, Sindhī हू hū (von einer im Sanskrit nicht mehr gebräuchlichen Basis sva, vergl. Bopp § 341).

### III. Das Relativ-Pronomen.

Das Paštō hat nur Ein Relativum, چه čeh, entsprechend dem Neupersischen که, welches ebenfalls gebraucht wird. Es ist keinerlei Flexion unterworfen, so wenig als das persische که, und zeigt die Relation nur an, welche durch ein nachfolgendes Pronomen näher fixirt werden muss, gerade wie das hebräische אשר, z. B. Rav. Gulšan-i-Rūh p. 14:

چه عزت د عالمونو په کښی نه وی  
هغه ملک مسقف وفساد ښی

Worin (wörtlich: welches — Ehre der Gelehrten in ihm [کښی mit dem Suffix der dritten Person] nicht wird) keine Ehre der Gelehrten wird, jenes Reich wird Schlechtigkeit und Aufruhr, d. h. das Reich, in welchem den Gelehrten keine Ehre erwiesen wird, verfällt in Schlechtigkeit und Aufruhr.

Das Nāhare über seine Construction gehört in die Syntax

Etymologisch entspricht چه dem Sansk. Relativ य, welches im Prakrit जो, Sindhī und Hindūstānī ebenfalls jō lautet. Nicht zu verwechseln mit dem Relativum چه (wie Herr Raverty in zweien seiner Citate § 128 gethan hat) ist das Adverb چه, welches, ähnlich dem persischen که, wann, da, weil bedeutet, und deshalb auch keiner näheren Definition durch ein nachfolgendes Pronomen bedarf. Vergl. das Paštō-Citat in § 128:

نه بوی بوسی به شه صموری کیم  
چه آخست شی نه جبار نصیب ورو

welches Herr Raverty übersetzt:

Mit Einem Kusse nur, wie soll ich zufrieden sein.

Da von der Welt das Glück nur stufenweise erlangt wird.

Die Uebersetzung widerspricht sich jedoch direct; denn شه ist hier nicht in tragendem Sinne gebraucht, sondern in allgemeinem, etwas, ein wenig. Es sollte daher heissen:

„Mit einem Kusse will ich mich schon etwas gedulden.

Da man von der Welt sein Loos nur stufenweise erringt.“



Herr Raverty sieht aber wunderbarer Weise nicht ein, dass چ hier nicht ein Relativ, sondern ein Adverb ist.

IV. Das Reflexiv-Adjectiv خپل *χpal*, selbst, eigen;  
suus, sua, suum.

Das Paštō hat nur ein Reflexiv-Adjectiv, das man auch Pronomen possessivum der dritten Person nennen könnte, خپل *χpal*, welches seiner Ableitung nach ganz dem persischen خود entspricht (mit Uebergang von و in پ, und د in ل). Seine Declination ist ganz regelmässig.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	خپل <i>χpal</i> .	خپله <i>χpalāh</i> .
Formativ	خپل <i>χpal</i> .	خپلې <i>χpalē</i> .

Plural.

Nom.	خپل <i>χpal</i> .	خپلې <i>χpalē</i> .
Formativ	خپلو <i>χpalō</i> .	خپلو <i>χpalō</i> .

Adverbialiter wird په خپله *paχpalāh* (oder auch په خپله geschrieben) gebraucht: suā sponte, oder propriā personā.

Um ein eigentliches Pronomen reflexivum auszudrücken, gebraucht man ein Wort wie خان Seele etc., wie im Hebräischen דָּחִילָא, mit oder ohne خپل, z. B. seiner selbst wegen د خپل خان کپاره *da χpal dān dapārah*.

V. Fragende Fürwörter.

1. خوک *tōk*, wer, welcher, welche?

Dieses Interrogativum wird nur substantivisch, nicht adjectivisch gebraucht, und bezieht sich nur auf Personen. Es ist generis com. und bezeichnet den Singular und Plural zugleich.

Singular und Plural.

Nom.	خوک <i>tōk</i> .
Formativ	خا <i>cā</i> .

Der Ursprung dieses Pronomens kann kaum zweifelhaft sein; es ist die Sanskrit-Basis क, welche im Paṣtō, wie auch sonst in 𑂔 verwandelt worden ist. Das ursprüngliche a ist im Paṣtō in ō gedehnt worden, im Hindūstānī in au, کَوْنْ kaun (= Sansk कम्). Das finale k (tō-k), welche, im Formativ wieder abgeworfen wird, scheint mir auf die Sanskritform kat, mit dem Affix चित् = कश्चित् hinzuweisen, womit übereinstimmt, dass تَوَكْ tōk im Paṣtō auch „irgend Einer“, wie das Sansk. कश्चित् bedeutet. Das finale त wird schon im Prākṛit abgeworfen (कदिचि) und das nun finale च ist im Paṣtō umgekehrt in einen Gutturalen übergegangen, mit Elision von medialem d.

2. تَهْ tah, was?

Als zweites fragendes Fürwort wird تَهْ tah gebraucht, das sich aber nur auf Sachen, nie auf Personen bezieht: es wird sowohl substantivisch als adjectivisch angewendet.

Singular und Plural.

Nom. تَهْ tah.

Formativ تَهْ tah.

Seinem Ursprunge nach ist es identisch mit dem Hindūstānī دیا kiyā, Sindhī छा chā, Sansk. किम्.

3. کوم kōm und کم kam, welcher, welche, welches.

کوم und کم sind interrogative Adjectiva, die sich auf Personen und Sachen beziehen. Ihre Declination ist ganz regelmässig.

Singular.

Masc.

Fem.

Nom. کوم kōm; کم kam. کومَه kōmāh; کامَه kamāh.

Formativ کوم kōm; کم kam. کومې kōmē; کامې kamē.

Plural.

Nom. کوم kōm; کم kam. کومې kōmē; کامې kamē.

Formativ کومو kōmō; کمو kamō. کومو kōmō; کمو kamō.

Etymologisch entspricht کم (denn کوم kōm ist nur eine verdampfte Aussprache von کم) dem Hindūstānī कौन kaun. Sansk. Accus. कम्.

4. کم یو kamyau, welcher, welche, welches?

Dieses Interrogativ, zusammengesetzt aus dem voranstehenden کم und یو, Einer, wird absolut (nicht adjectivisch) gebraucht, und bezieht sich auf Personen und Sachen. Der Natur seiner Zusammensetzung nach wird es nur im Singular gebraucht.

#### Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	کم نو kam nu.	کم دوه kam dūh.
Formativ	کم دوه kam dūh.	کمى دوى kamī dūy.

5. شو to wie viel? wie viele?

شو bleibt unverändert in genere, numero et casu. Es ist aus dem Sansk. कियत् abgeleitet (lateinisch quot., pers. چند, Hindūstānī किता kitta oder किता kitnā.

6. تونى tōnū oder تونى, Wie viel?

تونى tōnū bleibt durchweg unverändert wie شو; es ist zusammengesetzt aus شو und ني ne, nī (ursprüngliche Negativ-Partikel, vergl. das Hindūstānī kit-nā, und Bopp § 398).

7. شومره tomarsh, wie viel.

شومره tomarsh, contrahirt شومره tomarsh, ist ebenfalls undeclinierbar und geschlechtslos. Es ist zusammengesetzt aus شو und باره barah (Plural von بار = बार mal, und eingeschobenem euphonischem m) und bedeutet ursprünglich: Wie viel mal?

Das Correlativum zu den 3 letzten Interrogativen ist. شومره hōmarsh, so viel, contrahirt auch شومره hōmarsh: auch die Form دوشومره dahōmarsh ist im Gebrauch.



(oder ذَنُو). Es ist von dem Sansk. कियत् (= कियन्त्) abgeleitet. persisch چَند.

Gleichbedeutend mit دینِ دینِ (mit dem emphatischen ī, wie ich glaube), jedoch mit dem Unterschiede, dass دینِ دینِ im Formativ Plural unverändert bleibt, während, wie bemerkt, دینِ im Formativ Plural دِینِ lautet; z. B. Ablativ: لَه دِینِ, dagegen لَه دینِ Gulistān p. 3 (Handschrift).

Raverty's Paradigma § 125 ist daher zu berichtigen; دینِ wird wohl auch دینِ دینِ geschrieben, allein es muss nichts destoweniger دینِ gelesen werden (nicht دینِ), wenn es flectirt werden soll.

5. فُلَانِیْ fulānai oder پُلَانِیْ pulānai,  
irgend einer, ein so und so.

Dieses Indefinitum ist arabischen Ursprunges; es wird auch aus Unwissenheit häufig falānai oder palānai gesprochen. Das Femininum lautet fulanaī, pulanaī; Masculinum und Femininum werden regelmässig nach ihren resp. Endungen flectirt.

Neben den Vorstehenden gebraucht das Paṣṭō noch eine Anzahl zusammengesetzter Indefinita. Diese sind:

عَرَّ خَوُک har ʔok wer immer, jeder; fem. هَرَّه خَوُک harāh ʔōk.

Formativ masc. هَرَّ چَا har čā; fem. هَرَّی چَا harē čā.

هَرَّ یَو har yau jeder einzelne, jeder; fem. هَرَّه یَو harāh yauāh.

Formativ masc. هَرَّ یَوه har yauah; fem. هَرَّی یَوی harē yauē.

کَم یَو kam yau irgend welcher (wie das Interrogativ یَو فlectirt).

هَرَّ خَه har ʔah was immer, alles.

هَرَّ خَو har ʔō wie viel immer.

یَو خَو yau ʔō einige; z. B. یَو خَو تَنه einige Leute Rav. Gulšan-i-Rōh p. 172.

کوم ټوک kōm ټōk irgend einer.

ټل ټوک ټال ټōk jemand anders; irgend ein anderer (Sing.).

نور ټوک nōr ټōk einige andere (Plur.).

ټل ټال ټال ټah Etwas anderes (Sing.).

نور ټال nōr ټah einige andere (Sachen; Plur.).

هيټوک hītōk Niemand.

So weit uns nun unsere bisherige Untersuchung geführt hat, haben wir die Ursprünge des Paštō in den Prākrit-Sprachen Indiens mit ziemlicher Sicherheit nachweisen können, obschon es an engen Berührungspunkten mit den Irānischen Sprachen nicht fehlt: diess wird aber noch weit mehr der Fall sein, wenn wir das Paštō-Verbum einer eingehenden Untersuchung unterwerfen werden, wo es sich dann aufs unzweifelhafteste herausstellen wird, dass es nur aus den Indischen Sprachen heraus seine rechte Beleuchtung erhalten kann und dass es mit seiner ganzen Flexion und Construction sich aufs engste an die Indus-Sprachen anschliesst.

---

## Jüdische Grabsteine aus Aden <sup>1)</sup>.

Von

Prof. Dr. M. A. Levy.

In dem Hefte der Photographien hinarischer Inschriften, welche Colonel-Lieutenant Playfair zusammengestellt und die wir mit dem Commentar von Oslander in dieser Zeitschrift (Bd XIX u. XX) veröffentlicht haben, befindet sich auf der letzten Seite eine Photographie, welche bezeichnet ist: „Jewish tomb stone found at Aden. in the possession of Captain R. L. Playfair. Size 17 $\frac{1}{2}$  inches by 15 inches.“ Es folgt darauf eine Uebersetzung in englischer Sprache (ohne hebräische Umschrift), welche in vielen Punkten das Richtige trifft, in andern jedoch von der Wahrheit abirrt. Die leicht lesbare Schrift des Steines lautet in der jetzt üblichen hebräischen Quadratschrift:

נאספה [ב] בית עולם האשה  
הזקנה הצנועה הצדקה  
החסידה ששמה תמכ בת  
הזקן החסיד הנזיר הטוב  
היהא שמים דוד רות  
יום יב ליהוט אב שנת  
כט לשטרות

„Versammelt in ihr ewiges Haus wurde die Greisin, die keusche, fromme, liebevolle Maschta (ihre Ruhe sei in Ehren!), Tochter des frommen, demuthsvollen, guten, gottesfürchtigen Greises David (der Geist des Herrn leite ihn!) am 12ten Tage des Monats Ab, im Jahre 29 der Contrakte.“

Der Anfang ist in der Photographie nicht ganz deutlich, daher Herr Playfair auch vermuthet: „it may read: enter ye“. doch ist an der von uns gegebenen Lesung nicht zu zweifeln, da auch andere jüdische Grabsteine, welche man zu Aden gefunden hat (s. weiter unten), in gleicher Weise beginnen. Nach eben denselben haben wir auch vor בית ein ל ergänzt, das ganz gut dem Sinne nach und in den Raum zwischen נאספה und בית passt, aber in

1, S. die beiliegende Lithographie

## Jüdische Grabinschrift aus Aden.

נא עפה בית עולם האשה  
הדקונה הצנועה הצדקת  
החסידה משהא מלכת  
הדקו החסיד העניו הטוב  
הירא שמים דויד לית  
יום יכ לחודש אב שנת  
כ"ט לשטרות





der Photographie nicht zu erkennen ist. Der Name der Verstorbenen מִשְׁתָּה ist kein hebraischer, und man muss wohl an das Arabische denken, da auch noch andere arabische Namen bei den Juden in Jemen beliebt waren und noch sind. Derselbe Name מִשְׁתָּה findet sich auch in der kürzlich erschienenen Reisebeschreibung<sup>1)</sup> Iben Safir (אבן ספיר) von Jakob Sapir, als der der Mutter eines berühmten und von seinen Glaubensgenossen hochverehrten Dichters<sup>2)</sup> religiöser und weltlicher Lieder in arabischer und hebraischer Sprache um das Jahr 1570. Ob man denselben nun arabisch مَسْتَا oder مَسْتَا lesen soll, ist uns zweifelhaft, beide Formen passen der Bedeutung nach nicht gerade für einen Frauennamen; ob er sich sonst noch bei Arabern findet ist mir unbekannt, mir fehlen in diesem Augenblicke die Mittel, um etwaigen Aufschluss zu finden.

Die Eulogie המל' ist aufzulösen<sup>3)</sup>: חַדֵּי מְנַחֵמָה כְּבִיד (nach Jes. 58, 8) „es sei ihre Ruhestätte Herrlichkeit“, s. Zunz: Zur Literatur und Geschichte, S. 345. Dieser Gelehrte giebt als ältesten Beleg für diese Formel erst das 13te Jahrhundert an; demnach giebt unser Grabstein den Beweis, dass sie schon viel früher in Gebrauch war. Die zweite Eulogie, nach dem Namen des Vaters, ר'ה bedeutet: רוּחַ יְהוָה הַנִּיחָנִי (nach Jes. 63, 14) „der Geist des Herrn brachte ihn zur Ruhe“. Auch für den Gebrauch dieser Eulogie ist unser Stein der älteste Beleg, während Zunz a. a. O. erst aus dem 10ten Jahrhundert einen solchen anzuführen weiss (vgl. a. a. O. S. 355). Er meint, ר'ה wird bei den Juden in Spanien, in der Provence, dem Orient, wie auch bei den Karaern eine Begleitungsformel für den angeführten Namen eines Verstorbenen, insonderheit wenn der Todesfall noch im Andenken des Schreibenden war. Nach Sapir (in der zu Paris erscheinenden hebraischen Zeitschrift: Libanon II, S. 62, no. 4) gebrauchen die Juden Jemen's diese Formel im ersten Jahre nach dem Hinscheiden. Das Datum nach der Aera der Contrakte, d. i. der seleucidischen, einer unter den Juden sehr verbreiteten<sup>4)</sup>, hat auch

1. Der ausführliche Titel dieses sehr interessanten in hebraischer Sprache abgefassten Buches lautet: (סֵפֶר מִצֵּי חַיִּים) אבן ספיר יסבב ארצות הם (סֵפֶר מִצֵּי חַיִּים) יסבב, חַדֵּי חַיִּים, מְנַחֵמָה כְּבִיד, ארץ החושן אוסטרליה וחשובות הרמה ירושלים עתה חובב וכו' Erster Theil. Lyck 1866. Herausgegeben im Selbstverlage des Vereines M'kize Nirdamim. Dieser 1 Theil beschäftigt sich vorzugsweise mit Aegypten und Jemen. Auch die weiteren literarischen Nachweisungen, sowie Besprechung und Mittheilung archäologischer Funde sind für den 2ten Theil aufgehoben.

2. S. Sapir a. a. O. 82. a: „סאלם אל שיבוי בן יוסף ואמו בשתה“. Im Verlauf des Werkes werden verschiedene Gedichte von ihm mitgetheilt.

3. Nicht aber mit Playfair „many will pray for ever for him.“.

4. Die Mischnah kennt bereits diese Aera, ja der Thalmud behauptet „in der „בגולה אין מוֹתֵין אלא למלכי יונים בלבד (Aboda Sarah fol. 10, a)

bei den Juden Jemens Eingang gefunden und sie rechnen noch heute nach derselben <sup>1)</sup>, während an andern Orten schon früher dieselbe mit der nach der Schöpfung vertauscht worden ist. Wahrscheinlich haben die Juden diese Zeitrechnung bei ihrer Einwanderung in Jemen schon mitgebracht, obgleich auch die Möglichkeit vorhanden, dass sie dieselbe in früher Zeit von den Landesbewohnern, zur Zeit, als noch Hinjaren die Herrschaft führten, angenommen <sup>2)</sup> und sie dann noch beibehalten hätten, als diese die nubammedanische einführten, weil man religiöse Skrupel gegen den Gebrauch „nach der Flucht des Propheten Muhammed“ hegte und auch sonst drückende Gesetze die Juden von den übrigen Landesbewohnern bis zum heutigen Tage fern hielten <sup>3)</sup>.

Diaspora zählt man nur nach griechischen Königen“, d. h. nach seleucidischer Aera (vgl. auch Jebamoth fol. 91, b. Gittin 80, a.). Sie wird לַשְׁמִירָה genannt, weil man in allen Contrakten sich ihrer bediente, und scheint es, als wenn diese Aera bei den morgenländischen Juden und in Aegypten noch lange in Gebrauch geblieben wäre, nachdem die abendländischen statt ihrer die nach der Schöpfung der Welt angenommen hätten. Es bedurfte daher der ganzen Autorität berühmter Rabbinen, z. B. eines David ben Simra (Anfang des 16ten Jahrhunderts), um diese letztere auch in Aegypten einzuführen, s. dessen Rechtsgutachten ed Livorno No. 94 und Grätz, Geschichte der Juden IX, S. 24.

1) S. Sapir a. a. O. (der Reisebeschreibung) S. 61, b fg. In Ehepakten, Scheidebriefen und selbst in den Kalendern der jemenischen Juden ward diese Aera die allein herrschende. Im J. 1859, als Sapir in Jemen sich aufhielt, schrieb man 2170 der Contrakte (2170—311 = 1859; auch in Malabar will der genannte Reisende diese Zählung bei den Juden noch heute vorgefunden haben.

2) Auf den bis jetzt bekannt gewordenen himjarischen Denkmälern treffen wir eine Datirung in bestimmten Zahlen an zwei Stellen, bei Fresnel (Journal asiatique, Sept. 1845, no 1 = Cruttendam III) und am Schlusse der Inschr. von Hisu (Ghoräb), welche, nach der Ansicht einzelner Gelehrten, die seleucidische Aera bezeichnen soll. Vgl. Reinaud: Mémoire sur le commencement et la fin du royaume de la Mésène etc. p. 73.

3) Ausführlich spricht darüber Sapir an vielen Stellen seines Werkes. Es ist, nach den vielen Beweisen, welche dort von der gedrückten Lage der Juden in Jemen gegeben werden, auch nicht zu verwundern, wenn diese den übrigen Landesbewohnern an Unkenntniss der früher in Jemen herrschenden Schrift und Sprache nicht nachstehen. So erzählt Sapir (a. a. O. p. 103. 6): „Als wir bei einer Ruinenstätte (in der Nähe von Amrän) vorüberkamen, wurde ich aufmerksam gemacht, dass an diesem Orte vor einem Jahre im Schoosse der Erde beim Graben cherne Tafeln aufgefunden worden, bedeckt mit einer unbekannten Schrift und Sprache, und befanden sich auf diesen Tafeln Bilder von verschiedenen Thieren, die, wie es scheint, mit früherem Götzendienste in Verbindung gestanden haben. Man hat diese Monumente zerschlagen und zu Geräthen das Erz verwendet. Meine Bemühungen noch etwas von den Ueberresten zu retten, oder doch die eine oder die andere Tafel unversehrt anzutreffen, waren bei dem grossen Eifer der Juden die Zeichen des Götzendienstes zu vernichten vergeblich.“

Man beachte, dass gerade an derselben Stätte, zu Amrän, die meisten der kürzlich veröffentlichten inschriftlichen himjarischen Denkmäler (bronzenen Votivtafeln) gefunden worden sind. Ohne Zweifel war hier ein grosser Tempel der Hauptgöttheit der Hinjaren und gewiss ist die Hoffnung noch weitere Reste desselben bei gründlicher Nachgrabung zu finden, keine eitele

So viel jedoch steht fest, dass Tausend bei der Bezeichnung der Aera auf unserm Stein fortgelassen worden, dass demnach 1029 nach seleucidischer Aera als die Zeit des Todes der Maschta gemeint sei, d. i. also 717 (718) n. Chr. <sup>1)</sup>. Mit diesem Datum stimmt auch ganz gut Sprache und Schrift des Steines. Jene ist ganz reines Hebräisch, und, wenn man von den Eulogien absieht, die indessen schon früh bei den Juden in Gebrauch gewesen sein müssen <sup>2)</sup>, frei von allen rabbiuischen Ausdrücken, bis auf das „Gottesfürchtig“, welches שׁיִיִּים = Gott aber auch schon in der Mischnah sich findet. — Die Schrift bietet nichts Auffallendes, nachdem wir in der neuesten Zeit durch so viele andere Monumente in hebräischer Quadratschrift mit dieser mehr vertraut geworden sind.

Eine ziemliche Aehnlichkeit zeigt die Schrift unsers Grabsteins mit der des Bibel-Mscr. aus Odessa vom J. 916, aus dem wir in dieser Zeitschr. (IX, 478) ein Alphabet gegeben haben. Am nächsten läge freilich die Vergleichung mit einem hebr. Grabstein aus der Krim vom J. 719 (s. Chwolson a. a. O. Taf. VI, no. 3): wenn diese jedoch keine sehr treffende ist, so ist zu bedenken, dass es bei paläographischen Untersuchungen immer misslich ist, Monumente ganz verschiedener Herkunft miteinander zu vergleichen. — Uebrigens glauben wir, dass der Stein, dessen photographischen Abdruck wir hier mitgetheilt haben, unter diejenigen gehört, welche das britische Museum besitzt. Wir finden nämlich bei Madden: history of the Jewish coinage (London 1864) p. 318 bei der Untersuchung über die althebräische Schrift auch aufgeführt: „The inscriptions on the sepulchral stones from Aden, now in the British Museum“. Es heisst dann weiter: „these are four in number, of which two are dated, one A. D. 717—718, and the other A. D. 916—917. It is remarkable that the forms of װ (Waw), ן (Sain) and ן (Nun) correspond closely with these on the earthen bowls found at Babylon <sup>3)</sup>. The peculiar letter ן on the later of these monuments, for Aleph, seems to be of Himyaritic or Ethiopic origin“. Das Alphabet, das Herr Madden auf seiner Schrifttafel aus der Inschrift des Grabsteins vom J. 717—718 gegeben hat, stimmt ganz zu den Formen unseres Steines, und scheint also wohl dieser später der Sammlung des britischen Museum's übergeben worden zu sein <sup>4)</sup>.

1) Dass die Ansicht Playfair's a. a. O. „it is doubtful whether the year is 49 or 29, if the latter it would correspond with B. C 302 as Alexander threatened Jerusalem about B. C 331“ abzuweisen sei, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Wir finden auch noch sonst in Manuscripten der Juden diese Art der Abkürzung nach seleucidischer Aera, z. B. in dem Catalog der hebr. und samaritan. Mscr. (Paris 1866) no. 103.

2) S. Chwolson: Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim, S. 88.

3) Es sind dies dieselben, über welche wir ausführlich in dieser Zeitschrift (IX, 465) gehandelt haben. Vgl. auch die dort gegebene Schrifttafel.

4) Auch Dr. Löwe berichtet über die Aden-Steine des brit. Mus. in der bereits angeführten Zeitschr. Libanon no. 6, p. 90. Ausser der Eigenthümlich-

Es sei uns noch gestattet auf noch andere in Aden gefundene hebr. Grabsteine die Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift zu lenken. Der mehrmals genannte Reisende Sapir hat in dem vorjährigen Jahrgang der hebr. Zeitschrift „Libanon“ (no. 4) die Umschrift von zehn Grabinschriften, welche er auf Steinen zu Aden gesehen, veröffentlicht. Die meisten (sechs an der Zahl) datiren vom J. 28 der Contrakte, sind also aus demselben Jahre mit unserm Steine, die andern datiren vom J. 1, 20, 29 und 69; bei allen fehlt die Bezeichnung der Tausend. Die meisten beginnen: **נִסְמַח לְבֵית עֵלְמָן** oder mit der entsprechenden Femininalform bei einem Weibe: bei zweien steht noch voran: **אֶתְּ הַאֲמֵת בִּרְיָךְ דִּין הַאֲמֵת** „gepriesen sei der wahrhafte Richter“. Ausser den zwei vorher erwähnten Eulogien finden sich noch: **נִסְמַח נַחֲמָן עֲדָן גֵּן** oder **נִסְמַח עֲדָן גֵּן** „seine Ruhe oder seine Seele im Paradies“, **זְכוּר זָלַח** d. i. **זְכוּר גֵּן** „sein Andenken zur Auferstehung“<sup>1)</sup> und **זְכוּר זָלַח** d. i. **זְכוּר גֵּן** „sein Andenken sei zum Segen“.

Die Epitheta der Verstorbenen und deren Väter halten sich ungefähr in der Sphäre der unsers Steines, übertriebene Lobeserhebungen sind nicht wahrzunehmen. Die Namen der Männer sind meistens die unter den übrigen Juden gebräuchlichen biblischen, wenn auch hin und wieder arabisch. Der Name **שִׁינָה** findet sich auf dem Grabstein no. 10, soll aber im Innern des Landes sich nicht weiter finden (vgl. Sapir in der Zeitschr. Libanon no. 7, p. 123). Die weiblichen Eigennamen auf den Grabsteinen sind zum

Theil arabisch, z. B. no. 5: **הַאֲמֵת** „Tauben“, no. 7 **לֹלִי** (لؤلؤ) „margarita“, no. 10 **הַשִּׁינָה** „Schöne“ neben den biblischen **שִׁירָה** no. 6 und **הַגִּלָּה** no. 8.

Wir wünschten durch diese Zeilen die Anregung gegeben zu haben, dass auch die andern Steine aus Aden in getreuer Abschrift bald ans Licht treten mochten.

keit einzelner Formen, wird bemerkt, dass einer der Steine das Datum hätte **אַתְרֵכָה לְשִׁטְרוֹת**. Wie das mit der Nachricht von Madden „two are dated“ stimmt, weiss ich nicht zu sagen, denn die gegebenen Daten vom J. 719 und 916 stimmen nicht mit **אַתְרֵכָה**, das doch wohl 1628 (= 1316 n. Chr.) bedeuten soll.

1) Vielleicht stand auf dem Steine **זְכוּר זָלַח** „sein Andenken zum Segen und zur Auferstehung“.

## Bemerkungen über A. Mordtmann's Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden.

(Ztschr. Bd. XIX, S. 373 ff.)

Von

**B. Dorn.**

In Bezug auf Hrn. Dr. Mordtmann's in der Ueberschrift genannte Abhandlung beschränke ich mich vorläufig auf nur einige Gegebenheiten von meiner Seite.

S. 382. „Nun kennen die Neuperser — vollständig genügen.“

1. Wen versteht Hr. M. unter Neuperser? Auch die Verfasser der Pehlew-Schriften und alle muhammedanischen Schriftsteller, Hamsa Isfahany, Tabary, Masndy, Abu Hanifa u. s. w.?

2. Weiss Hr. M. nicht, dass das griechische und syrische Alphabet kein چ besitzt und letzteres je nach Erforderniss durch ζ oder 1 wiedergegeben wird? Die Armenier, wie mich ein gelehrter Kenner der Sprache versichert, schreiben چمسیپ und nicht زامسیپ. Hr. M. wird sich voraussichtlich und hoffentlich wohl hüten, bei der Transcription anderer Namen die armenische, griechische und syrische Orthographie vorzuziehen, z. B. Schahpnh. Σαυήης = ساجی, 100 = شوج u. s. w.

3. Arabische, persische, turkische u. a. Schriftsteller, so wie Hr. M. selbst, schreiben Firuz فیروز (od. پیمروز). Warum liest Hr. M. auf den Münzen Pırndsç und nimmt nicht an, dass das Schluss - c ein z ist: Περὸςης, Περὸςης, (vgl. 100 = صم u. s. w.?)

4. Für Hrn. M.'s jedenfalls unrichtiges زامسیپ habe ich mich nirgends entschieden, sondern blos zugegeben, dass man auch so lesen könne.<sup>1)</sup>

1) Vergl. Mém. asiat. T. III, S. 295 u. 356 Anm. 9.

5. Dass das **ج** (ج) in **𐭪𐭥𐭥** Dscham bisweilen getrennt erscheint, ist für Kenner des Pehlew-Alphabets kein Beweis, dass es durchaus ein z ist. Hr. M. sollte wohl wissen, dass wenn **𐭪𐭥𐭥** stände, **𐭪𐭥𐭥** gelesen werden müsste.

6. Hr. M. halt sich ad libitum an die ausländischen Schriftsteller und die Neuperser. Er schreibt z. B. immer noch **𐭪𐭥𐭥**, obgleich auf den Münzen **𐭪𐭥𐭥** steht, wie auch die Syrer schreiben. Vergl. in Hamsa Isfahany ed. Gottwaldt S. 56: **𐭪𐭥𐭥**. Hier hält er sich zum Theil an die Neuperser: **𐭪𐭥𐭥**, weil ihm die Geltung des Pehlew **𐭪** nicht klar ist.

Ich muss daran zweifeln, dass Hr. Mordtmann mit den von ihm angeführten Schriftstellern so genau bekannt ist, als er es glauben lassen möchte. Ueber seine, glimpflich gesagt, Nichtbeachtung der bezüglichlichen Geltung der Buchstaben des Pehlew, armenischen und griechischen Alphabets ist wohl kein Wort zu verlieren.

S. 387. „Ist denn aber der Wissenschaft — bedeutet.“

1. Wer hat den „König der Könige von Iran“ zum K. d. K. von „Azeran“ degradiren wollen?

2. Ich hatte da, wo ich von der Zweckmassigkeit einer Zusammenstellung aller der Abkürzungen, welche blos eine oder zwei Deutungen als Ortsnamen zulassen, spreche, gesagt<sup>1</sup>, „so ansser Dis u. s. w. Achmatana, nach Hrn. v. Bartholomai's Deutung etwa der Hamadaner (Münzmeister)? u. s. w.“ Ist das nicht deutlich genug? Damals als ich das sagte, war ich ja noch für die Ortsnamen.




S. 389. „Er kommt also auf den Gedanken — aufzuhalten.“

Es bezieht sich dies wahrscheinlich auf die Bemerkung<sup>2</sup>, wo ich sagte: „Dagegen lässt sich das Wort **𐭪𐭥𐭥**, in welchem M. (Zeitschrift VIII. S. 23, 44, Taf. IV. No. 51) die Stadt Zuzen finden zu können glaubt, auch **𐭪𐭥𐭥** dschidschan lesen, was in der Sprache des Zend und im Pehlew eine Silbermünze von 48 Gran bedeutet.“ Ich sage das noch in diesem Augenblick. Hatte ich darin eine Werthbestimmung gesucht, so wurde ich ja nur dem Vorgange Hrn. M.'s gefolgt sein, welcher (Bd. VIII. S. 48 No. 64) **𐭪𐭥𐭥** für „recht, richtig“ d. i. vollwichtig erklärt, was auf einer Goldmünze nicht zu stehen brauchte, weil gute Waare sich selbst lobt (S. 49 No. 69.). Ich hatte also gar keine Zumuthung an den gesunden Menschenverstand gemacht und weiss aus eigener Erfahrung, dass die heutigen Perser — zum wenigsten die, welche de bonne foi sind — denselben wenigstens bis zu einem solchen Grade besitzen, dass sie Niemanden eine Meinungsäusserung aufburden, die er nicht gethan hat.

1) Vergl. Mcl. as. T. III, S. 472. 2) Ebend. S. 510 Anm. 2. 3) Dieses **𐭪𐭥𐭥** ist wohl der Vorgänger des beibehalten auch auf Münzen vorkommenden Wahl-spraches Timur's: **𐭪𐭥𐭥**; s. Fraehn, Bullet. scient. T. I S. 109.

S. 389. „Wollte ich — (S. 390) so ausgesehen.“

Ich stimme Hrn. M. ganz und gern bei, dass „wegen ungebührlicher Ungezogenheiten“ bestraft werden muss, und namentlich wenn Jemand anstatt „Erzherzog von Oesterreich“ Ach (du lieber) Augustin lesen wollte. — Wenn aber ein Perser nach etwa 1500 Jahren, wo die Bedeutung der Inschrift schon verloren sein könnte, z. B. die Buchstaben A. A. versuchsweise und zum Behufe einer Erklärung anders läse als man sie gewöhnlich las, z. B. A(ureus) A ustriae; u. s. w., wenn er selbst noch eigene Bedenken hinzufügte und es sogar bedauerte, dass die gewöhnliche Lesung wegefallen soll <sup>1)</sup> und ihn Jemand dafür bestrafen wollte, so würde die Frage entstehen können, auf welcher Seite sich die Ungebührlichkeiten finden. Und wenn Jemand die eben so sicheren, sogar ganz ausgeschriebenen Legenden Artachschetr, Papaki und Dadburdschmatun: Maspai, Atschachan, Schatburmatan u. s. w. läse, was verdiente denn der?

Ähnlich geht es mit dem Worte Iran, welches ich (a. a. O. S. 615) auf einer Münze Chosrau II. als „Aderan“ für zweckmässiger hielt, aber in einer ganz anderen Verbindung und Stellung als der gewöhnlichen auf der Rückseite der Münzen, und dabei hinzufügte, dass wenn die Ligatur  als ad nicht zulässig wäre, meine Erklärung wegefallen würde. „Und warum findet man nie  geschrieben?“ fügte ich hinzu. Jetzt ersehe ich aus meinen Papieren, dass ich i. J. 1859 im East India House in London eine Münze gesehen habe, wo anstatt des gewöhnlichen  (Iran) geradezu Aderan steht.

S. 391. „Ehe ich — (S. 392) unbekannte Grösse bleibt.“

Ich bedaure die grosse Mühe, welche sich Hr. M. gegeben hat, indem er sich beeilte, einen schwachen Punkt in der Stellung seines Gegners zu erfassen und sich da festzusetzen. Ueber die Vorderseite der Münze wären wir einig. Hr. M. giebt zu, dass er sich in der Jahrzahl geirrt habe.

Wenn aber Hr. M. hinzufügt, dass ich die auf der Rückseite befindliche Legende nicht vollständig übersetze, weil ich fühlte, dass darin ein starkes Argument für seine Stadtenamen liege, da ich doch bei folgenden Münzen Nr. 2, 5 u. 7 es gethan habe, so ist das eine so unrichtige Beschuldigung, dass ich sie nicht als von Hrn. M., sondern als von einem Manne, der im Nebel mit Stangen herumschlägt, ausgegangen betrachten kann. Am gedachten Orte <sup>2)</sup> steht so:

1) Merw. 81 (mit vollständiger Legende).

2) Wasit a. 95.

5) Tebris a. 1136.

1) Vergl. *McI asiat* T III. S. 616. 2) Vergl. ebend.



7) Meschhed a. 1240.

Die Eile, welche Hrn. M. angespornt hat, den schwachen Punct zu erfassen, hat ihn vergessen lassen, dass dasselbe Wort مرور sich auch bei Olshausen (S. 51. u. 55 findet, welcher es durch Merwan wiedergibt und hinzufügt, dass man da auch den persischen Stadtnamen Merw lesen könnte. Ich habe nichts anderes gesagt. Jeder, der das fragliche Wort ohne vorgefasste Meinung sieht, wird wohl auf den ersten Anblick مرور lesen. Und da hinter dem م noch ein oder drei (:) Puncte stehen, der letzte Buchstabe also doch wohl ein n ist, so gebe ich Hrn. M. auch jetzt noch nicht zu, dass gerade مرور zu lesen sei. Hinsichtlich مرور aber s. Olshausen a. a. O.<sup>1)</sup> Aber selbst zugegeben, dass das Wort wirklich die Stadt Merw bedeutet, so hat Hr. M. dadurch gegen mich gar nichts gewonnen, da ich ausdrücklich und immer nur von der Ungewissheit der Münzstätten auf den eigentlichen Sasanidenmünzen gesprochen, aber nie und nirgends dazu auch andere Münzen mit Pehlwy-Inschriften gerechnet habe. Von den Leuten, die in Iran mit Stangen herumschlagen, sagt man, sie seien „von den Kindern Merwan's“ از بی مروان; die Parsen werden von ihnen sagen, sie seien nicht آذران افزود efsud, d. h. „sie haben das heilige Feuer nicht.“

S. 392 u. 397. „Feuertempel“. Fast alle älteren muhammedanischen Schriftsteller, Hamsa Isfahany und namentlich Mas'udy thun der Feuertempel بیموت انبیران zur Zeit der Sasaniden Erwähnung. Ardeschir baute einen Feuertempel in Dschur (جور), welchen Mas'udy selbst gesehen hat, und zog sich zuletzt in einen Feuertempel zurück. Schahpur I. errichtete einen Feuertempel am Kanal von Konstantinopel, der erst unter Mehdy zerstört wurde; ebenso waren dergleichen Tempel in Iran, Faris, Kirman, Sedschestan, Chorasan, Tabaristan u. s. w.

In einer persisch geschriebenen Geschichte von Masanderan in meinem Besitze wird angegeben, dass als die Armee der Araber nach Chorasan kam, sie Merw (den bekannten schwachen Punct) u. s. w. einnahm und wo auch nur ein Feuertempel war, denselben zerstörte und dafür eine Moschee nebst Minaret erbaute. Als der Herrscher von Sari und Astrabad Schahsadeh Kai Chosrau in das Schloss Maran ging, führte ihn Schah Ghasi zu dem Imam Hasan. Und als ersterer sich zum Islam bekannt hatte, zogen sie vereint aus, zerstörten alle Feuertempel آتشکده und erbauten an deren Stelle Moscheen und Minarete.

Die Einwohner von Sari behaupten bis diesen Tag, dass ihre

<sup>1</sup> Vergl. Spiegel, Grammatik d. Huzvâresch-Sprache, S. 47. 22. 2.  
<sup>2</sup> Ma'oudi, par Barbier de Meynard, T. IV. S. 75—86.

alte Hauptmoschee ein Feuertempel gewesen sei. Dass Hr. M. von alledem nichts weiss, wundert mich eigentlich, weil er ja in Baba (der Residenz) wohnt, wo es doch muhammedanische Bücher, welche über die Geschichte der Sasaniden handeln, zu lesen giebt. Aber noch mehr wundere ich mich darüber, dass da die Bedeutung

der persischen Wörter so ganz verloren gegangen ist und آتشکده einen Feueraltar bedeutet, wovon die „Neuperser“ nichts wissen. In den andern „Baba“, mögen sie nun = Derbend oder = Feuertempel sein, namentlich in dem bei Baku, bedeutet noch bis jetzt

آتشکده einen Feuertempel. Zwar zweifelt Hr. M. (S. 396—397), ob Derbend je nach irgend einer glaubwürdigen Urkunde unter sasanidischer Herrschaft stand. Da er die orientalischen Schriftsteller offenbar nicht als glaubwürdige Urkunden betrachtet, so antworte ich darauf gar nichts und frene mich für ihn, dass die von ihm in so bedeutender Anzahl in Berdaa geprägten Münzen nicht sprechen können und die noch vor einigen Jahren an der grossen Mauer in Derbend befindliche Pehlew-Inschrift jetzt verschwunden zu sein scheint. Wie mag Ardeschir I., als er befahl, dass in Baku das Ormusd-Fener nie erlöschen sollte, sehnsüchtig nach dem Besitze des nicht so weit entfernten Derbend hingesehen haben, welches seine Nachkommen Kobad und Nuschirewan durch den Ausbau einer grossen mit Thürmen versehenen Mauer befestigten, ob es gleich vielleicht nicht einmal unter ihrer Oberherrschaft stand! Ob die Sasanidenmünzen, welche man da von Zeit zu Zeit gefunden hat, vielleicht gar nur etwa von einem chorasaniischen Magier hervorgezauberte waren? Die fanatischen Araber zerstörten einst die Feuertempel der Sasaniden oder verwandelten sie in Moscheen, indem sie durch letzteren Umstand sich einen Gotteslohn zu erwerben hofften. Was hofft Hr. M. dadurch zu erlangen, dass er behauptet, es habe unter den Sasaniden gar keine Feuertempel gegeben, sie also dem Sinne nach zerstört? Wahrhaftig, der grausame Nadirschah war toleranter, als er, einer Angabe zu Folge, an den Gouverneur von Baku Kerim Bek den Befehl ergehen

liess, bei dem schon erwähnten Feuertempel (آتشکده) in der Nahe der genannten Stadt, nicht gar zu weit von Derbend, ein Karawanseraï zum Aufenthalte für die Inder auf Staatskosten herstellen zu lassen, während doch nur ein Wink von ihm zur Zerstörung des Tempels genügt hätte.

S. 402 دیوان Diwan. Ich bleibe bei meinen früheren Behauptungen. Das Wort kann nach dem mir vorliegenden Münzexemplare kaum anders als Diwan Dezwan?) od. Dinan gelesen werden. Hrn. M.'s Deinawer ist wahrscheinlich die Residenz des Ardeschir (Zeitschr. VIII, S. 65, 3), der Azermidueht u. s. w. gewesen.

S. 410. Es ist wahr, was ich übrigens selbst gesagt habe.

dass ich über die Uebersetzung des *افروز* *اfrōz* noch nicht ganz im Reinen bin. Aber darüber bin ich im Reinen, dass es nicht anders als so wie ich gethan, gelesen werden muss. Darüber ist kein Wort zu verlieren. Hr. M.'s *זמן* Zeit ist der leibliche leider missgeburthliche Bruder des älteren *سیم* Silber, und beide sind würdige Vettern der mit Sang und Klang begrabenen Masmai, Schatburmatan u. s. w. vielleicht in Rudbar, Berdaa Kazerun oder in andern dergleichen „Münzhofen“ geboren. Als „Zeit“ *זמן* hat das Wort einen Strich zuviel, als „Silber“ *سیم* hatte es einen zu wenig. Wenn es ihm nur nicht so geht, wie dem S. 412 genannten Könige! Uebrigens hatte Hr. v. Bartholomai (Mél. as. III, S. 165 n. 305, 1857) das Wort *زمان* mehr auf die Lebensdauer und Regierungsjahre bezogen, jetzt 1865 sagt Hr. M. dasselbe ohne seinen Vorgänger zu nennen, indem er noch dazu die offenbar richtige und deutliche Gestaltung des Wortes (*افروز*) verwirft und die unvollkommene und mangelhafte (*افرو*) vorzieht.

S. 411. Codomannus. Hinsichtlich dieser Conjectur des Hrn. v. Bartholomai sagte ich (S. 307.) „Codoman lasse ich unberührt.“

S. 414—415. Wie unbegreiflich Hr. M. an seinen Meinungen und Gewohnheiten hängt, bezeugt das über die da besprochene Münze Gesagte. Hätte er nicht zufällig ein siebentes Exemplar bekommen, so würde er noch immer Hrn. v. Bartholomai's und meine Erklärung nicht angenommen haben, obgleich wir beide eine vorzügliche Stütze unserer Erklärung in den Abbildungen gefunden hatten, in welchen Hr. M. bis auf die letzte Stunde nicht anders lesen konnte als Masmai, Mistat, Satachan u. s. w. Dass diese Herrscher nicht lange regieren wurden, war voranzusehen; sie hatten nicht einmal ein *vive le Roi* zur Seite. Uebrigens ist es für Hrn. M. gleich, ob die Legenden gut oder schlecht erhalten sind. Die Ferchan-Münzen — *فرخان* od. *فرخانی* nicht *فرحانی* — sind alle gut erhalten, aber *vive Ferhan!* Die Dadburdschmatan-Münze (Zeitschr. XII, S. 54) war in vollkommenem Zustande und doch genas sie des chorasaniischen Magiers Schatburmatan. S. 477 (Bd. XIX) heisst er Dad Burdsch Matur (Druckfehler?). S. 495: Dad Burs Mitra.<sup>1)</sup>

S. 422—423 Ich meiner Seits protestire gegen die Verdächtigung, als habe ich das *نیما کوشانی* mit hebraischen Buchstaben geschrieben, weil das die Sache weniger auffällig machte. Ich habe gesagt a. a. O. S. 430, dass man auf dem hiesigen Exemplare „fast *נִימָא לְכֻשָׁנִי*“ (d. i. ja doch = *نیما*) lesen müsse und bleibe dabei.

<sup>1)</sup> Vergl. Mél. asiat. T. III. S. 312.

S. 424—425. Hr. M. sagt Bd. VIII, S. 41): „Der König und der Oberpriester sind dem Feneraltar zugekehrt. Ein anderes Exemplar im Cabinet der kaiserl. Bibliothek in Paris ist bei Longpérier beschrieben.“ Wenn damit gesagt werden sollte, dass das letztere Exemplar verschieden ist von dem beschriebenen, so ist das wenigstens sehr undeutlich angedrückt. Und wohin gehört denn die Taf. VI. No. 7 abgebildete weibliche Figur? Gehört sie nicht zu der beschriebenen Münze? Und sollte es so wunderbar sein, dass Jemand, der einen Lowenkopf für einen Pferdekopf nimmt (Bd. VIII, S. 37 No. 26), eine weibliche Figur für eine männliche ansieht?

S. 436. Chokad. „Woher sollte die richtige Erkenntniss kommen?“ Da, wo ich sie hergenommen habe, vorzüglich aus Longpérier's Abbildung.

S. 437. No. 87. „Im ersteren Falle wäre es Athuri (das Feuer u. s. w.).“ Quid Saulus inter prophetas?

S. 439. Aum. Hr. M. hat in der That auf der fraglichen Münze nur aum gelesen. Aber auf den andern dergleichen (Dschamasp-)Münzen, welche er jedenfalls im Traume dem Palasch zugeschrieben hatte (Zeitschr. Bd. VIII, S. 183 No. 3), hat er Dam oder Jam gelesen, „womit nichts anzufangen ist“. Ich bedauere jetzt selbst, Hrn. M. die Einsicht zugetraut zu haben, dass alle drei Wörter doch nichts anderes als der Name Dscham (-asp) sind. Hr. M. sagt eigentlich: früher als ich die von Thomas nicht erkannten Zama-sp- l. Dschamasp-)Münzen dem Palasch zuschrieb, las ich Dam oder Jam; jetzt, wo ich sie seit 1858 (nachdem das schon von Anderen i. J. 1854 geschehen war, s. Mém. as. T. II, S. 389) ihrem rechten Pragerh zu spreche, erinnere ich mich nicht auf solchen Münzen je Dam oder Jam gelesen zu haben.

Hr. M. hat in seiner Abhandlung mit grosser Sorgfalt zusammengestellt, was sich bis jetzt zur Vertheidigung der Münzstätten auf den eigentlichen Sasaniden-Münzen sagen lässt. Was dagegen spricht, hat er nicht genügend angeführt. Etwas Neues hat er, wenigstens für mich, nicht gesagt. Von den vielen gegen mich vorgebrachten Beschuldigungen hat er keine einzige als begründet nachgewiesen. Selbst angenommen, dass Iran und Chorasān (und vielleicht noch einige andere Wörter) sich fürs Erste am Besten als Münzstätten auffassen lassen, werde ich doch erst dann solche auf den Sasanidenmünzen überhaupt annehmen, wenn unter anderen die auf Kobad-Münzen befindlichen Wörter **یوجکر پکک** (<sup>1</sup>) und **بسطی رید ص** als Städtenamen nachgewiesen werden — nicht eher.

Wäre Hr. M. so fortgefahren, wie er angefangen hat, und wäre er nicht unter Anderem auch von hier zu Lande aus auf seine

1 Vergl. Mém. as. T. III, S. 510 Anm. 2)

unhaltbaren Erklärungen aufmerksam gemacht worden, so wurde die Pehlewy-Numismatik sich in manchen Rücksichten in einem bedauerlichen Zustande befinden und einen verderblichen Einfluss auf die Wissenschaft geübt haben. Die Münzgeographie wäre vor der Zeit mit Oertlichkeiten wie Assyrien, Medien, Rudbar, Berdaa u. s. w.; die Geschichte mit Traumgestalten und Missgeburten, wie Zeid, Maspai, Atschachan, Chodad-Varda, Schatburmatan, falschen Palaschen u. s. w. bevölkert worden. Seine früheren Erklärungen wuchern leider noch fort. Man vergl. z. B. Egger, Wiener numism. Monatshefte 1. Bd. Heft 3 u. 4 (Athuria, sim, seped u. s. w.). Sogar das unrichtige „richtig. ächt“ (استخ.) welches hinsichtlich der Bedeutung von **سپه** (= **سپه**) ganz und gar verschieden ist und nichts mit ihm gemein hat, findet noch Anklang.

Ich hoffe, Hr. M. wird diese Bemerkungen eben so aufnehmen, wie er (S. 388) wünscht, dass ich die seinigen aufnehmen soll. Ich wiederhole das in dieser Hinsicht in den Mém. as. T. III, S. 159 i. J. 1858 Gesagte. Seine sehr grossen Verdienste um die Pehlewy-Numismatik wird ihm Niemand abstreiten oder schmälern wollen, am wenigsten der Schreiber dieser Zeilen, welcher nur die Gereiztheit, mit welcher bisher — und hoffentlich nicht weiter — die Fehde geführt wurde, tief bedauert. Ich füge noch den Wunsch hinzu, dass das von ihm zum Theil mit Recht in Anspruch genommene Sasaniden-Reich nicht mehr so mächtige Länder und Städte, wie Assyrien, Uzaina, Medien, Darabgird (Zeitschr. VIII, 5. 13. 6) und Derbend verliere oder ohne Feuertempel sein möge, dass keine „Zeit“ (زمان) den Chosroen ihre Majestät **شاهنشاهی** raube und nie wieder Usurpatoren, wie Maspai u. s. w. sich erheben mögen. Vor allem aber wünsche ich diesem Reiche recht viele Prägstätten auf deren Münzen ohne Bescheinigung der Echtheit oder Vollichtigkeit, die Ortsnamen — bei Strafe des **کتاب** — deutlich, ohne Abkürzung oder ohne Schwierigkeit erklärbar angegeben sind. Denn so lange das nicht der Fall ist, kann weder ein Fetwa noch Firman den Zweifelnden zwingen, seine Bedenken aufzugeben.

Und nun zum Schlusse noch eine Bitte um freundliche Belehrung an Hrn. Dr. Mordtmann. Im Bd. VIII d. Zeitschr. 1854 S. 141 No. 738 wird eine Münze mit der Inschrift Kavād Firudsch mit Recht, wie ich glaube, dem Kobad II. Schirnujeh (um 628) zugeschrieben. Auch Hr. v. Bartholomae ist dieser Meinung Mém. as. T. III, S. 358). Jetzt 1865, a. a. O. Bd. XIX, S. 444, No. 103—105 wird dieselbe Münze unter Kobad I. (491—531) aufgeführt. Ein Doppelgänger wird sie nicht sein. Wo gehört sie denn also eigentlich hin?

St. Petersburg, den 1. Januar 1867.

## Neuere Mittheilungen über die Samaritaner. VI.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

Ein neues Heft von Heidenheim's deutscher Vierteljahrsschrift etc. bietet immer einiges bis dahin unbekannte Samaritanische, und das ist für unsere Belehrung über die Samaritaner sehr erwünscht. Auch das achte Heft (das vierte des zweiten Bandes) lässt uns nicht leer ausgehn. Zwar das Stück aus Abulfath's samaritanischer Chronik, welches S. 432—59 mit englischer Uebersetzung dargeboten wird, erscheint nummehr verspätet, da wir die Chronik arabisch vollständig besitzen und das von Hrn. Payne Smith Mitgetheilte sich in Vilmar's Ausgabe von S. 18 Z. 5 bis S. 33 Z. 5 findet. Es ist demnach zu erwarten, dass die Fortsetzungen aus dieser Chronik von nun an wegfallen, höchstens die Uebersetzung und Varianten Aufnahme finden. — Verdienstlicher schon sind einige Berichtigungen zu Gesenii carmina Samaritana nach der Handschrift S. 460—65. Die wichtigsten darunter hat freilich bereits Kirchheim richtig vermuthet — wie Hr. Heid selbst bemerkt —, andere sind von Luzzatto in dem Anhange zu Kirchheim's Ausgabe gleichfalls schon erkannt, was Hrn. H. entgangen ist. So bemerkt bereits Luzzatto (S. 112), dass bei Ges. p. 26 Vers 17 Z. 3 קִיָּה, nicht קִיָּה (H. N. 11 S. 461), ferner (S. 114) dass bei Ges. p. 32 V. 12 Z. 2 לִמְסָה statt לִמְסָה (H. N. 20 S. 463, und (das) dass bei Ges. p. 34 V. 9 לִמְסָה st. לִמְסָה zu lesen ist (H. N. 26 S. 463). Bei anderen Berichtigungen lassen Druckfehler oder falsche Auffassungen von Seiten H.'s in voller Ungewissheit. Wenn Heid. (N. 6 S. 461) z. B. Gesenius in Betreff der Stelle p. 23 V. 21 Z. 3 berichtigen will, es sei bei der Lesart der Handschrift יִיָּהּ zu verbleiben, nur in der ersten Zeile verlange der alphabetische Charakter des Gedichtes die Lesung שִׁמָּה, so übersieht er, dass in diesem Gedichte durchgehends ein doppeltes Alphabet ist und die dritte Zeile mit demselben Buchstaben wie die erste beginnt. Zu p. 24 V. 3 bemerkt H. (N. 8 das.), das Mspt. lese גְּבִירָהּ; wenn dies wirklich der Fall ist, so muss dafür das von Ges. gegebene גְּבִירָהּ als das Richtigere hergestellt werden. Was mit אֶתְנָן, das für עֶתְנָן bei Ges. p. 27 V. 19 Z. 2 im Mspt. stehn und nach H. (N. 12 S. 462) gleich עֶלְנָה tribulatio,

unser Trubsal bedeuten soll, anzufangen ist, weiss ich wirklich nicht. Ebenso zweifelhaft ist, wenn H. sagt, im Mspt. stehe nicht אָקל, wie Ges. p. 34 V. 11 giebt und dabei bemerkt, es fehle im Mspt. etwas, es heisse dort vielmehr אָנִי (N. 29 S. 464) und nun den ganzen Satz: כָּל־לִיְיָהּ דָּאָנִי בַּעֲדָךְ übersetzt: „Aufhört die Gerechtigkeit, (darum) sind Sie in unserer Zeit betrübt.“ Da ist nicht ein Wort richtig: wahrscheinlich ist דָּאָקִי zu lesen und zu übersetzen: lass aufhören die Strafgerichte, die uns umgeben! Auch dass der Codex V. 14 nicht בַּאֲחֵלָא, wie bei Ges. p. 34, sondern בַּאֲחֵלָה habe (N. 30 das.), ist wohl bloß Druckfehler für באַחֲלֵי, auch דִּתְהֵן in V. 15 (N. 31 das.), welches das יִתְהֵן bei Ges. das. berichtigen soll, ist jedenfalls Druckfehler für יִתְהֵן. Die wichtigste Berichtigung bleibt N. 36 (S. 465), wo ein von Ges. weggelassener Vers nachgetragen wird: allein auch er erscheint mir nicht frei von Abschreibefehlern, jedenfalls ist die Uebersetzung, welche ihn begleitet, wieder ganz irreführend. Der Vers lautet:

קונים נפשותיהם ממך בצדקה לצדקה. ונברך לדיניה הך דה אלוק אלוק  
die Uebersetzung: „Richte auf die Seelen, die du strafest in Ge-  
rechtigkeit zur Rechtfertigung Und thue nach den Rechten dieser  
Gesetzeslehre“, und zur Begründung wird bemerkt. מִיָּנֶה (hier falsch  
gedruckt בִּינֶה) sei mit dem hebr. נִבְרָה zu vergleichen! Das doppelte  
אלוק am Schlusse des Verses ist mir verdächtig, und in H.'s Ueber-  
setzung erseheint es nicht; dazu kommt, dass die Verhältnisse in  
diesem Gedichte in der Regel reimen, was hier nicht der Fall ist,  
so dass ich das zweite אלוק verschrieben glaube. Abgesehen jedoch  
davon ist zu übersetzen: Richte auf die Seelen, die von Dir in  
Wohlwollen (ausgegangen), zum Wohlwollen, führe vorüber (entferne)  
die Strafgerichte, wie Du gewohnt bist! Für עֲבַד lese ich עֲבַדְתָּ.  
דיניה ist fast durchgehends mit „Strafen“ zu übersetzen, הַךְ ist  
הִיא zusammengezogen aus דָּאָה, wie dies Alles schon früher  
mehrfach bemerkt worden und auch in dem folgenden Gedichte  
wiederkehrt.

Dieses nämlich, der wichtigste Beitrag in diesem Hefte ist „die Litanei Marka's“, welche von S. 474—87 in Original mit Uebersetzung und Anmerkungen mitgetheilt wird. Die einleitenden Bemerkungen über Marka mögen hier übergangen werden; ich komme darauf wohl in einem andern Zusammenhange zurück. Allein die Auffassung dieses Gedichtes von Seiten Hrn. H.'s ist wiederum so gänzlich verfehlt, dass auch nun Nichts übrig bleibt, als einem nochmaligen Abdrucke eine neue Uebersetzung mit begründenden Anmerkungen beizugeben. Das Gedicht hat allerdings manche schwere Stellen, über die ich noch nicht zur Klarheit gelangt bin, und ich fürchte sehr, dass Dies die Schuld von argen Abschreibebefehlern ist; allein Hr. H. missversteht auch die allerleichtesten Stellen. Als Belege genügen die Beispiele von der ersten Seite. So übersetzt er die in der Einleitung zwei Male vorkommenden Worte ער לא יבדל הנהר לזכרון רחמיך mit „damit das

Licht zum Andenken an deine Barmherzigkeit nicht vernichtet werde.“ Was heisst denn aber **נִכְר**? Ferner kann **נִכְר** nicht (wie im Syr.) 3. Pers. Sing. sein, sondern ist 1. Pers. Pl., in **הִנֵּה-הֵרָא** kann das He nicht Artikel sein, da die Samaritaner — wenn sie nicht hebraisch schreiben wollen — wie alle Aramaer den Artikel hinten ansetzen. Nun kommt in Strophe 6 u. 14 **לִי-חֲמִידָא** vor, wo auch Heid. das Wort als Verbum erkennt, es aber, wie ich glaube, nicht richtig mit **נִכְר** in Verbindung bringt, während **אֶנְהָרָא** = **נִי** leuchten bedeutet: warum verkennt er nun hier den Imperativ **הִנֵּה-הֵרָא**? Die Worte: **שְׁחַמְּנוּ אֶפְסָרֵינוּ וְנִי לֹא-יִכְרֵנוּ** werden zuerst übersetzt: schaue auf unsere Bedrängniss und vernichte uns nicht in unserer Trübsal. Das ist doch noch erträglich, wenn auch nicht richtig. Die richtigere Variante **הִנֵּה-הֵרָא** mit Resch nämlich ignorirt Heid., halt sich an die L.A. mit Daleth, nimmt **הִנֵּה-הֵרָא** mit Ain = **הִנֵּה-הֵרָא** mit Aleph, allein dann kann „uns“ im Originale nicht fehlen, **נִי** kann nicht „in“ bedeuten, und die ganze Ausdrucksweise ist schielend. Jedoch das wäre untergeordneter Art. Nun aber folgt auf diese Worte in der Uebersetzung der Passus: „Mein Volk ist bedrängt, und willst du es nicht aus der Drangsal bringen“. Dafür findet man im Texte nichts Entsprechendes, und ist es offenbar eine zweite, freilich die erste an Fehlerhaftigkeit weit überragende Uebersetzung der mitgetheilten Worte „נִי“! Was soll man zu solcher Fahrlässigkeit sagen? <sup>1)</sup> — Die bald folgenden Worte: **לִי-בֶן-נָקִים בְּנִיךְ (בְּנוֹאִיךְ)** lauten in H's Uebersetzung: „unter den Völkern haben wir keinen Racher, sondern dieses Lehrgesetz“, wieder gegen allen Menschenverstand und alle Sprachregeln. „Wir haben nicht“, müsste **לִי-בֶן** heissen, **נִי** ist nicht aramäisch, das Suffix bei dem Worte kann nicht übergangen werden, es ist **בְּנִיךְ (אִיךְ)**, bei Dir, vor Dir, und so heisst der Satz: in uns ist nicht, dass wir bestehn könnten bei Dir, d. h. wir haben kein eigenes Verdienst, um vor Dir bestehn zu können, und ebenso ist es Str. 20 aufzufassen, und **הִנֵּה-הֵרָא** heisst, wie schon oben bei dem zu Gesenius hinzugefügten Verse bemerkt worden: (sondern) wie Du gewohnt bist (habe Mitleid mit unsern Seelen etc.). Diese Verkenntung des **הֵרָא** wiederholt sich Str. 1, wo **הִנֵּה-הֵרָא** übersetzt wird: das barmherzige Gesetz, während dieselben Worte in Str. 3 richtig wiedergegeben werden: dass du barmherzig bist! Dem „barmherzigen Gesetze“ zu Liebe müssen in Str. 1 nun die Worte **אֶתְּנוּ-לָנוּ** bedeuten: „thut uns kund“, als wäre nicht **אֶתְּנוּ** Kal und Plural, **אֶתְּנוּ** aber Nominativ! Freilich bei H. heisst auch in Str. 5 **הֵרָא-הֵרָא (חֻבִּינָא)** „das was die Sunder verübt haben“, während **הֵרָא**, wie mehrfach bemerkt, „wie“ heisst, **אֶתְּנוּ** 1 Pers. Pl. ist. Jedoch lassen wir diese einzelnen Nachweise und gehn wir an das Gedicht selbst.

1 Ein Aehnliches kommt übrigens am Ende von Str. 21 vor, wo auch die Worte: „Wir sind wie das zarte Gras“ zum zweiten Male nachhinken!



Herr H. hat dasselbe nach einem Codex abgedruckt, der offenbar sehr nachlässig abgeschrieben ist und ähnliche Buchstaben vielfach verwechselt, giebt aber in Anmerkungen die Varianten aus einigen andern Codices, die weit bessere Lesarten enthalten, von Hrn. H. aber fast nirgends berücksichtigt wurden. Ich bin nun Hrn. H. im Abdrucke gefolgt, nur dass ich eine genauere Angabe der Codices unterlassen. Allein auch eine grosse Anzahl von Druckfehlern hat sich in H.'s Ausgabe eingeschlichen, die sich theils durch die danebenstehende Heid.'sche Uebersetzung als solche charakterisiren, theils jedem nur irgend mit der Sprache nicht ganz Unbekannten offen daliegen; diese habe ich sogleich im Texte verbessert, mich aber doch verpflichtet gehalten, unter dem Texte anzugeben, wie der Originaldruck die Worte giebt. Bei Stellen hingegen, wo die Fahrlässigkeit nicht so angenscheinlich ist, habe ich den Text intact gelassen, wenn mir auch die Correctur, nach welcher ich übersetze und die ich in Anmerkungen begründe, unzweifelhaft ist.

Für manche Stellen ist es mir bis jetzt noch nicht gelungen die rechte Heilung und den Sinn des Schriftstellers aufzufinden. Diese habe ich unübersetzt gelassen und die sich darbietenden Möglichkeiten in Anmerkungen besprochen. Sonst habe ich diese möglichst knapp eingerichtet; eine richtige Uebersetzung rechtfertigt sich von selbst und bedarf für den Sprachkundigen keiner ausführlichen Begründung.

Bevor ich nun zum Gedichte selbst übergehe, mögen noch einige Worte über die Striche vorangehen, welche sich über manchen Buchstaben befinden. Sie scheinen vom Abschreiber oder von Hrn. H. nicht immer über den richtigen Buchstaben gesetzt zu sein, doch habe ich sie gelassen, wie ich sie vorgefunden. Sie machen, wie bekannt, aufmerksam, dass das Wort nicht in einer andern, vielleicht häufigeren Bedeutung genommen werde. In unserm Gedichte scheint der Strich besonders die härtere Aussprache einzelner Buchstaben anzeigen zu wollen, so über dem Pe von אפֿיך (Einl. falschlich über Jod), אפֿים (Str. 6), אפֿי (Str. 11), weil es in אפֿים, Antlitz, hart ausgesprochen wird (hingegen aspirirt in אפֿיך, wende zu). Bei dem Way bedeutet der Strich, dass es Consonant und nicht mater lectionis ist, so bei ויילֿך (Str. 4, 18. und ויילֿה (Str. 13), דהוה (Str. 10), דאשוו (Str. 15.). Dieselbe Bedeutung hat er auch wohl bei כרייֿאך (Str. 4, wo der Strich über das Way zu setzen ist) und כפנה (Str. 22). Ähnlich scheinen die Striche nach den einzelnen Buchstaben anzudeuten, dass dieselben zu vocalisiren oder scharfer auszusprechen sind, also קכלֿ Part. (Str. 5), desgleichen רבֿק Part. (Str. 6, 14), פֿקה mit Suff., nicht פֿקה (Str. 17), להֿ (Str. 13 u. 22), ראליֿך, und wenn du nicht (Str. 21). Weniger sicher bin ich über ערייֿאה (Str. 12), בבֿלֿך (Str. 14), סימנהֿ (Str. 15), פחיהֿ (Str. 17), עכבֿ (Str. 21), doch wollen sie ohne Zweifel gleichfalls eine solche Andeutung geben.

Und nun folge das Gedicht:

אֵה רַחֲמָנָה <sup>a</sup>) אֵהִיה אֲשֶׁר אֵהִיה אֲרִי נִפְשָׁתָן <sup>b</sup>) בְּטוֹכָךְ רַבָּה אַחַס  
עֲלֵינוּן בְּרַחֲמֶיךָ עַד לֹא נִיבֹד חֲנֹהֵר לְרַכְרוֹן רַחֲמֶיךָ בְּאֵהִיה דְּכַל  
עֲלֵמָה אַחֲרֵהֶם עֲלֵינוּן בְּרַחֲמֶיךָ עֲמִי לַחֲצֹן וְלֹא תַעֲבִיר <sup>c</sup>) עַל עַקְמָן  
אֲבָהָן יִבְנִים מִתַּחֲנוּנִים לְמַלְכוּתָךְ מִרִי לֹא תִפְדֵּךְ אִפְּדִי <sup>d</sup>) מִן לִית בֶּן  
נִקְוִם בְּגִיּוֹךְ <sup>e</sup>) אֲלֵא הָךְ דַּת אֲלֵיךְ אֵה רַח <sup>f</sup>) אֵהִיה אֲשֶׁר אֵהִיה אֲרִי  
נִפְשָׁתָן <sup>g</sup>) בְּטוֹכָךְ רַבָּה אַחַס עֲלֵינוּן בְּרַחֲמֶיךָ עַד לֹא נִיבֹד חֲנֹהֵר  
לְרַכְרוֹן רַחֲמֶיךָ

יִתְחַלֵּל אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן:

1. אֲדִיק עֲלֵינוּן מֶרֶן לִית לֵן לֵאחֶן נִיפֵךְ אִפְּיָן אֲלֵא <sup>h</sup>) לִירֵךְ דַּת רַחֲמָן

יִדְעִין אֲנִי דַאֲחֻבִּיבָן יִתְחַלֵּין עַל סְרִיחָתָן <sup>i</sup>)

צִדְקָה עֲבַד לֵן מֶרֶן וְלֹא תַגִּז לֵן גְּמִלּוּן:

a. noch טבָּה. — b. (— שאתן) נפשאתן. — c. תעביר.  
d. Druckf. תפיד. — e. בגיּוֹךְ. — f. abgek. f. רַחֲמָנָה.  
— g) wohl ubersflussig. — h. Druckf. חלח. — i. Druckf.  
סִרְיָחָן.

O Barmherziger, „Ich bin der Ich bin“, habe Mitleid mit unsern Seelen, nach Deiner grossen Gute schau' unser mit Deiner Barmherzigkeit, bevor wir zu Grunde gehn, lass strahlen das Andenken Deines Erbarmens, Schöpfer der ganzen Welt, erbarme Dich unser mit Deinem Mitleid, siehe auf unsern Druck und gehe nicht vorüber an unserer Bedrängniß. Väter und Kinder flehen zu Deiner Regierung: Herr, wende Dein Antlitz nicht von uns ab, wir haben nicht Bestand <sup>1)</sup> bei Dir, nur wie Du gewohnt bist, o Barmherziger „Ich bin der Ich bin“, habe Mitleid mit unsern Seelen nach deiner grossen Gute, verschone uns durch Deine Barmherzigkeit, bevor wir untergehn, lass strahlen das Andenken Deines Erbarmens!

Gelobt werde unser Gott, Jhvh, barmherziger und gnädiger Gott.

1. Schau' auf uns, unser Herr, wir haben nicht, wohin wir unser Antlitz wenden als nur zu Dir, denn Du <sup>2)</sup> bist barmherzig. Wir wissen, dass wir schuldig sind und wir bereuen unsre Uebelthaten. Milde übe gegen uns, unser Herr, und vergilt <sup>3)</sup> uns nicht, wie wir es verdienen.

1 Ueber die einleitenden Worte ist oben zur Genüge gesprochen, auch über <sup>נִקְוִם</sup>: ich habe es im Deutschen zwar mit einem Hptw. wiedergegeben, glaube aber doch, dass es 1 P. pl. vom Verbum ist, „dass wir bestehn“.

2) <sup>לֵאחֶן</sup> ist immer local, über <sup>דַּת</sup> und <sup>יִדְעִין אֲנִי</sup> ist oben gesprochen.

3 <sup>גִּזִּי</sup>, vergelten, ist im Samarit. häufig, und Heid selbst hat es bereits mehrere Male gebracht, aber verkannt: so im Midrasch Maschalma's (Vierteljahrschr. I S. 442, wo nach der Bitte, um aller alten Frommen willen die Sünden zu vergeben, nachdem auch das Verdienst Josua's, „der dem Propheten der Wahrheit gedient“ (vgl. diese Ztschr. Bd. XVIII S. 597, angerufen worden, es dann heisst: <sup>יִבְקֵן זֶה לִי לֹא תַגִּז בְּחֵטְא יִזִּי כָל יוֹם מִנִּי</sup>. Das übersetzt Heid: „Und mit diesem Besitz stelle mich nicht bloß Wenn in

2. ביד תקיפה ובאדרע ו<sup>k</sup> רמה פרקתה לאבהתן <sup>1)</sup> מן סנין געז  
ימה וירדנה פרקת לון נכל לחץ וארוחת לן <sup>m</sup> מכל עקה וכדו  
דבקן מרן ולא הגזי לן גמלינן: <sup>n</sup>  
3. גלגלין דת רחמן וגנאחן דאנן <sup>o</sup> בישין ולית טובך מנכי ומסובר  
לן דאנן <sup>p</sup> יזופין ויצרן ביש ואחא אלה טב עבד צדקה לחיביה  
דלא <sup>q</sup> ישתנקן בדיניה:  
4. לחלה רבה דבעלמה אנשה עמו ודחלו וליין דלא שבינן <sup>r</sup> מילף  
מחנאח ידניה אהלן ואהלן דן מרן סלוי מצמחה כדאנן <sup>r</sup>  
ירנניה יהבון בדיניה:

k) Druckf. ובאדרע. — l) Druckf. לאבהתן. — m wohl צדקה zu lesen. — n) Nach jeder Strophe wird der Schluss צדקה u. s. w. wiederholt, den ich zurückgelassen. — o) Druckf. רחמן. — p) Druckf. מיראן. — q) Druckf. דלת. — r) שרינן. — r. מצמחה מיראן.

2. Mit starker Hand und erhobenem Arme hast Du unsere Vorfahren erlöst von ihren Feinden: sie durchschritten das Meer und den Jordan, Du befreitest sie <sup>4)</sup> von allem Drucke und gabst ihnen Erweiterung von jeder Beengung, und nun sei uns nahe, unser Herr, und vergilt uns nicht, wie wir es verdienen.
3. Deine Grösse ist, dass Du barmherzig bist, und unsere Schmach, dass wir böse sind, Deine Güte hort nicht auf und erträgt uns, die wir schuldig <sup>5)</sup> sind und unser Trieb böse, und Du, gütiger Gott, übe Milde den Schuldigen, dass sie nicht Qual erleiden in den Strafgerichten.
4. Den grossen Schrecken, der in der Welt, sehen die Menschen und fürchten sich; wehe uns, dass wir nicht zu lernen ver-

Sünde, wird er segnen mich jeden Tag!“ Das ist Unsinn und bedarf keiner Widerlegung. Man erinnere sich jedoch, dass neben der Fürbitte des Josua auch die des Kaleb angerufen wird, wie im Midrasch Samali's (Vierteljahrsschr. I S. 437, vgl. diese Ztschr. Bd. XVIII S. 596). Kaleb aber heisst 4 Mos. 32, 12 הקניזי, samarit. קנזאה und so. קנזה in einem Worte, ist auch hier zu lesen und zu übersetzen: und um des Kenisiten willen wirst Du mir nicht vergelten die Sünde, die den ganzen Tag von mir ausgeht. יזי ist freilich unklar, aber vollkommen sicher הגזי. Auch in Ab-Gelugah's Gebet heisst es V. 83 (vgl. diese Ztschr. Bd. XVIII S. 829): דלא מנכי כן הרבים יגזי, der nicht aufreißt wegen Schulden und vergilt nach Barmherzigkeit (so ist daselbst zu berichtigen). Daher übersetzt auch der Sam. עקב und יזין mit גזוי, als Entgelt.

4 לון ist = להנן und kann nicht „uns“ übersetzt werden, vielmehr muss das folgende לן auch לון gelesen werden.

5 יזף nach der herrschenden aram. Bed.: schuldig sein, das hier — wie es bei חייב gewöhnlich ist — auf die moralische Schuld übertragen wird, ebenso Str. 16 Elele.

5. הָךְ דַּעְבְּדִנְךָ חַיְבִיָּה (א) אֲנִי לִקְרָא בַחֲשֻׁנְקִיָּה לִית לִן בְּנִין קָמִי טוֹבָךְ  
 כָּל בְּנִיָּה (ב) דִּאֲנִן אַבְדִּנְךָ לְקִטְמִן אֲנִשׁ מַחִי גִרְמָה בְּאִדָּה מִן יִכְלָל  
 אַחִי וּמִפְשָׁר לָהּ:

6. וְאַלְחִית דַּחֲמִנְהָ דְבִק יִשְׁתַּחֲוִי כַּחֲלָן נִבְכִי קִטְמִן לִית לִן  
 אֲשִׁים (א) לְמַצְבַּע דְּבִק א (ב) חִיב הֵן יִצְבַּע דְּבִק וְלֹא דְבִק דִּירְבַּקְנָה  
 מַה מַּצְרָאִי מַחֲנָה צִבַּע דְּבִק וְרִחִיתָה מַסְלָקָה מִנָּה:

בנייה עלין: רינייה עלין a) — רינין t) — חייביה s)  
 דאן. — w Druckf ח. — v Druckf פשע.

mögen<sup>6)</sup>, Gaben und Strafgerichte, diese wie jene, eines vom andern, (nicht) die Wachethu, die in Haufen gesammelt<sup>7)</sup> und (nicht) die Klagen, welche sie austossen, ob der Strafgerichte,

5. Wie wir verschuldet, so werden wir durch Leiden geschlagen. Wir haben nicht wider Deine Gute zu klagen, alle Klagen treffen uns, denn wir haben uns selbst vernichtet<sup>8)</sup>. Wenn ein Mensch sich mit eigener Hand schlägt, wer kann kommen und ihm helfen?<sup>9)</sup>

6. Wenn nicht<sup>10)</sup> der Barmherzige beisteht und sein Erbarmen leuchten lässt, so mögen wir alle uns selbst beweinen; wir haben nicht den Muth nach Beistand zu rufen. Wenn<sup>11)</sup> der Schuldige um Beistand ruft und keiner da ist, der ihm bei-

6) שׁוֹיִנִן ist gleich der andern wohl richtigeren I. A. שׁוֹיִנִן, wir sind würdig, taugen, vermögen, vgl. Ges. carn. III, 5: לִמֵּן דְּשׁוֹי מִסָּר — لَمِنْ دَسْوِي مَسَر, das. V, 21: לִכָּל דְּשׁוֹי מִסָּר (wenn auch מִסָּר noch nicht ganz klar ist. So führt auch Ibrahim zu 2 Mos. 2, 24 von Abu Obeid Dostan die Worte an in Betreff der Fuhlatte durch die Erzvater: דְּמַצְלִי וּמְדַכְּרִי الصلّي ود فرعم يسدحلف وجب: לִיִן שׁוֹי וּמַחֲמִנִי.

7) In Betreff der Worte (nicht מִסָּר) כִּי־אֵה כִּי־אֵה (א) סְלִי מַצְט vgl. 4 Mos. 11, 32. Die ganze Strophe hat ihre Parallele in Str. 18.

8) Der Sinn ist nach der richtigen I. A. לִית לִ' רִינִין ק' ט' כ' רִינִיָּה עֲלִיִן, so einfach, dass ich weiter keine Begründung hinzuzufügen habe und nur eine Parallelstelle heretze aus dem Gebete Ab-Gelugah's V, 66: diese Ztschr. u. a. O.): כָּל מִן הֵן רִינִי אֲנִי עַל קִיטְמִי.

9) Auch für diesen Satz genügt die richtige Uebersetzung, nur mag für פִּשְׁר in der Bed. sich Eines im Gerichte annehmen, verwiesen werden auf Ges. carn. III, 20 V, 17, 19.

10) אֲנִי לִית = אֲלִית, wenn nicht, ebenso Str. 11 u. 14; denselben Satz vgl. Ges. carn. V, 5 u. 8, nur dass dort beide Male zu punctiren ist אֲלִית, wenn du nicht, wie unten Str. 21.

11) Heid. fasst א = אֵה, allein ein Vocativ, der mit אֵה eingeleitet wird, kommt hier nicht vor. Wenn es nicht Schreibfehler ist, was mir das Wahrscheinlichste, so ist es mit dem folgenden Worte verbunden und steht nur אֵה, wenn, was freilich durch das dann folgende הֵן nochmals ausgedrückt wird.

7. זכותה דילך מרי איקר עבד לאלהותך עם כל דרין דמן אדם  
 להכה (x) ומן הכה (x) ואזל ליום נקם לית איקרך מחסוך עם  
 זכאים ועם (y) חייבים עם אהלין ואהלין את רחמיה:  
 8. אימם דלית משבחך (z) לגנה חשך כל דמהלך (aa) לגנה נהרה  
 בידה ולא הו עמי לילה דלית מחרבי לגנה דמומה במרטוש  
 חיול מנגד דשבק לנגורה מנגד הו דלא בטל:  
 9. טעינן מן יום דשבק נחך טעותן נהי מזקנה (bb) וליונן צבעין

x. אכה und לאכה. — y. Druckf. ואם. — z). משבחך. —  
 aa. דמנך. — bb. מתקנה.

stehn mag, was nutzt sein Schreien? <sup>12)</sup> Er ruft nach Beistand, aber das Mitleid ist von ihm abgewendet.

7. Deine Milde, o Herr, bereitet Würde Deiner Gottheit, bei allen Geschlechtern, die von Adam bis hierher, von hier und weiter bis zum Tage der Vergeltung entzieht sich Deine Würde nicht; gegen Reine und Schuldige, gegen diese und jene bist Du mitleidig.  
 8. Ein Tag, an dem Keiner lobt, finster ist ein Jeder, der in ihn hineingeht, (wenn auch) ein Licht in seiner Hand, so sieht er dennoch nicht; eine Nacht, in welcher keine Erholung, ein Ruhen in mächtigem Stosse. Der Führer, der den Geführten verlässt, ist der unauthorliche Führer <sup>13)</sup>.  
 9. Wir gehen irre vom Tage an da wir Dich verlassen <sup>14)</sup>, wir

12) Heid.: „Wie bedrückt ist das Lager!“ מַצְרֵאִי kommt von צָרָא, das gleich צָרָה hebr., aram.: arab. صَرَحَ, wofür auch صَرَا auch sam. צָרָה geschrieben wird 5 Mos. 31. 12; und schreien bedeutet. חֲנָה bedeutet hier wie Str. 12 gleich dem spät-hebr. und -syr. חֲנָה genessen. Nützen haben: Cast führt aus der sam. Liturgie an: רַחֲמֵי טַחֲנֵי נַפְשָׁאֵךְ und übersetzt Dies: librum adaptans animae nostrae, wohl richtiger: eine Erzählung, die unsern Seelen nützt.

13) Für die Richtigkeit meiner Uebersetzung dieser Strophe möchte ich nicht bürgen, trotzdem dass ich die zwei ersten Theile auch bei Ibrahim nahe dem Anf. mit arab. Uebersetzung gefunden. Dort heisst es im Namen Markahs: אימם דלית משבח לגנה חשך כל דמהלך לגנה נהרה בידה ולא הו עמי להכל אבדי לים, זהילי דלית משבח לגנה דמוכה במרטוש חיול דמי und dann: نهراً ليس مسبح فيه ظلام كل سائر فيه امور بيده ولا يبصر, دمي الخليل ابدي ليمس, זהילי דלית משבח לגנה דמוכה במרטוש חיול דמי Das Ganze scheint sich auf den Tag der Vergeltung zu beziehen und ihn zu beschreiben als einen Tag tiefer Finsterniss, welche kein Licht erhellen kann, als eine Nacht, in der keine Erholung ist רבח was wohl richtig zu sein scheint oder auch מַחְרַב (ist von מַחְרַב erweiteren) und die gewöhnliche Nachtruhe (דמוכה) ist unter mächtigen Stossen, רטש auch Str. 14. bedeutet Dies im Späthebr. Wenn nun da der Führer verlässt, so tritt ein Anderer nicht an seine Stelle, da er der Ewige ist.

14 Zu lesen ist שבקנך als ein Wort st. שבק נחך

מעזרה משה רבן<sup>cc</sup> דנבייה שלה ואמר לן בכחבה וחזר לסעד  
יהיה טוב דמעזר ומשקה מרה:

10. יומין מלון עקין אנון יומי חיבה דכל דן דאנשו למן דהוה  
דבק לון יחד שבקיאח<sup>dd</sup> שבקון ועברון בגוני דיניה וכל דין  
דאתה<sup>ee</sup> ומנתה<sup>ff</sup> לון ולית לון אפים למצבע ד'בק:

11. כבר צדוהה בברה וכבר שמים<sup>gg</sup> בקריאתה והפך טובה  
אפיו מן ואליה רחמנה דבק ומנהר לרחמיו כיון אבהן ובנים  
אבדון ברגזה דו תקיף:

12. לית דיניה מבלדין חיב ולא ע'רויאה<sup>hh</sup> מצדין לה' ליתו טעין  
לנפשה כלום מרוד עמי גרמה מגעל וידע דילה<sup>ii</sup> מצטלפה<sup>kk</sup>  
אפך<sup>ll</sup> הו על אפריו וידע דלית מנה חנה<sup>mm</sup>:

— דאחי<sup>ee</sup>. — שבקיתה. Druckf. dd'. — רבון<sup>cc</sup>.  
— ערויה<sup>hh</sup>. — שמים<sup>gg</sup>. — ומנתה<sup>ff</sup>.  
— אפך<sup>ll</sup>. — מצטלפה<sup>kk</sup>. — חנה<sup>mm</sup>. — דח'<sup>l</sup>.

sollten unsern Irrthum verbessern und wir wollen nicht zurück-  
kehren<sup>15</sup>). Moses der Oberste der Propheten sendete und  
sprach zu uns in der Schrift: Und Du wirst zurückkehren zu  
Jlvh; Heil dem, der zurückkehrt und seinen Herrn findet!<sup>16</sup>)

10. Tage voll Bedrängniß sind die Tage der Schuldigen: denn  
alles Dies ist, weil sie vergessen haben den, der ihnen bei-  
gestanden, und als sie ihn verliessen, verliess er sie und  
führte sie in mannichfache Strafgerichte, und ein jedes kommt  
und reisst sie aus<sup>17</sup>), und sie haben nicht Muth nach Bei-  
stand zu rufen.

11. Schon ist Oede auf dem Felde und schon Verwüstung in den  
Städten<sup>18</sup>), da der Gutige sein Antlitz von uns gewendet, und  
wenn der Barmherzige nicht beisteht und sein Erbarmen nicht  
leuchten lässt, dann sind sicher Eltern und Kinder verloren  
in dem Zorne, der mächtig.

12. Die Strafgerichte erschrecken nicht den Schuldigen und die  
Verwüstung ängstigt ihn nicht; er legt seiner Seele keinerlei  
Empörung bei; er sieht sich verunreinigt, er weiss, dass seine

צבעין, ולית אנון zusammengez. aus וליין, ist richtige L.A., מתקנה<sup>15</sup>)  
von צבע = צנה (א), wollen, מעזרה Inf. v. עזר = הזר, zurückkehren.  
das noch zweimal in der Str. vorkommt

16) משקה = משקה. Heid: „und Bitteres trinkt!“

17) בגוני von דאנשו, vergessen, נשה ועברון ist Pael, er führte sie.  
von גני, Art, also: in Arten, mannichfache, ניתש ist hebr. und sam.

18) Heid: „{Er' der da so rein wie die Oede der Schopfung und so rein  
wie der Himmel, als er in's Dasein gerufen ward!“ כבר spatbibl. u. aram.:  
schon, ברה = חנוץ, חנוץ, קריאה Pl. v. קריאה, wüste, קריאה, Pl. v.  
ist wohl wie כבון = כבון sicher.

13. מוֹתָה מִדְּמִי לִכְהֵן מִשְׁקִי מִי בִּיר לֹאנֶשֶׁה יוֹלֵה לִּמֵּן דִּמְתַּשְׁקַח  
חֵיב וּיּוֹלֵין כָּל חֵיבִיהָ דִּאֲנִין (nn) בִּאֲשֶׁרָה חֵיולָה תִּשְׁלַמְתָּה (oo) דִּאֲנִין  
לִקְיִן אַגְרָ לְכָל סְרִיחָתָה:  
14. נִפְשָׁה קָצְמָה בְּבִלִיר וְחֵייה בִּמְרִטוּשׁ חֵיול דִּאֲסָךְ (pp) טִיבָה אִפִּיו  
מִיָּן וְאֵלִית רַחֲמֵנָה דְּבִק וּמִנְהָר לִרְחֲמִיו יִכְסֹון חֵיבִיהָ גִרְמֹון (qq)  
דִּאֲנִין (rr) בִּאֲשֶׁרָה חֵיולָה:  
15. סִימָנָה (ss) דִּמְחֲכִמִין דְּלִית בִּדְרָה דִּאֲנִין בַּה אִנֶּשׁ אֵלָּא שׁוֹתֵף  
לְחֻבִּיהָ אֲבָתָהּ וּבִנִּיהָ יִלְדֵתָה וּלְדוֹן (tt) הֵךְ דִּאֲשֹׁו כְּחֵלִין וּמִרְדוֹ  
כֵּן אֲנִין לִקְיִן בִּתְשִׁנְקִיה:

nn) תִּשְׁלַמְתָּה einmal דִּאֲנִין zu lesen) — oo תִּשְׁלַמְתָּה. —  
pp, דִּאֲסָךְ. — qq גִּרְמֹון. — rr דִּאֲנִין (einmal דִּאֲנִין zu lesen).  
— ss סִימָנִיה. — tt וּלְדִרְיוֹן.

Macht geschlagen ist, wendet sich zu seinem Staube und weiss, dass er keinen Genuss davon hat<sup>19)</sup>

13. Der Tod gleicht einem Priester, der Reinigungswasser den Menschen zu trinken giebt. Wehe allen Schuldigen, sie sind in schwerer Bedrängniss<sup>20)</sup>! Die Vergeltung, mit der sie geschlagen werden, ist ein Lohn für alle Schandthaten.  
14. Die Seele steht in Schrecken, die Lebenden mit mächtigem Stosse<sup>21)</sup>, denn der Gütige hat ein Antlitz von uns gewendet, und wenn der Barmherzige nicht beisteht und sein Erbarmen leuchten lässt, mögen die Schuldigen sich selbst beweinen, denn sie sind in schwerer Bedrängniss.  
15. (Das sind) Zeichen, welche erkennen lassen, dass in dem Geschlechte, in welchem wir sind, ein Jeder an den Sünden Antheil hat. Väter und Söhne, Mutter und ihre Kinder; wie sie alle gleich und widerspenstig sind, so werden sie auch durch Leiden geschlagen.

19) Die Uebers. bietet genügend den Sinn. Der Sünder lässt sich durch die Strafe nicht abschrecken, da er sich gar keine Schuld beimisst, so bleibt er bei seinem Treiben, wenn er auch weiss, dass es ihm keinen Vortheil bringt. בִּלְדִּר, Afel, erschrecken, hat bereits Cast., ebenso Str. 14 u. 20. דִּרְדִּיר (א)ה, ist wohl Pl. v עֲרִוּהָ, Entblössung, Verödung des Landes; בִּלְטִי' לִבִּי מִי, er beladet seine Seele nicht mit irgend einer Widerspanstigkeit, d. h. er klagt sich keiner solchen an, trägt keine Gewissenslast darüber, חֲמִי = חֲמִי, גִּרְמָה, das häufige aram. Reflexiv, דְּחִילָה ist richtige LA., צִלָּב und צִלָּף heissen beide im Aram. schlagen, verwunden, חֲזִי (א)ה vgl. Note 12 zu Nr. 6, אִפִּרְיוֹ ist mir verdächtig.

20) אֲשֶׁרָה ist sam. Uebers. von שִׁטְנָה, Anfeindung, Bedrückung, so auch Str. 14

21) Es ist בִּבְלִיר zu lesen, vgl. Note 19, über כִּרְטִי' Note 13.





19. קבלין רומה ומכה עלינן ויהי לון קבלין דאמטו רגזה לגו כל  
 אתר חזיב<sup>aaa</sup> מאוריה משני ותהומה<sup>bbb</sup> חסך מעיניו לא ישקח  
 באישה<sup>ccc</sup> לאהן יזול כיו אפך<sup>ddd</sup> לקנומה:  
 20. רחמנה טבה עבר צדקה הח די אמנוחך ליה בן נקום באהן  
 דינה טרף דאילן מבלד<sup>eee</sup> חיב והם<sup>fff</sup> נקום בדין מבליד עלם  
 עבר צדקה לחיביה דלא ישתנקון בדיניה:  
 21. שמך רחמן ורחמך לא תשלח עקובתה<sup>ggg</sup> מן דחייה ערטלאין

— בישה<sup>ccc</sup> — ו.אהומה<sup>bbb</sup> Druckf. — חזיב<sup>aaa</sup> —  
 עקובתך<sup>ggg</sup> — ויך<sup>fff</sup> — מבליד<sup>eee</sup> — אפך<sup>ddd</sup>.

19. Es klagen die Höhe und die Tiefe über uns; wehe ihnen, klagen sie, die den Zorn in jeden Ort gebracht; der Anblick der (Himmels-) Lichter ist geändert, der Abgrund hält seine Quellen zurück, der Leidende findet nicht, wohin er gehn soll, wohin er sich wende<sup>25</sup>).
20. Barmherziger, Gütiger, übe Milde wie es Deine Art ist, wir haben nicht Bestand in diesem Gerichte. Das Blatt des Baumes erschreckt den Schuldigen; wie sollen wir im Gerichte bestehn, das die Welt erschuttert? Uebe Milde mit den Schuldigen, dass sie nicht vergehn in den Gerichten<sup>26</sup>).
21. Dein Name ist Barmherziger, Gnädiger. Entziehe uns nicht Deinen Namen<sup>27</sup>! Die Lebenden<sup>28</sup> sind nackt; wenn Du sie<sup>29</sup> nicht mit Deiner Gute bedeckst, dann<sup>30</sup> gehn sie

S. 7 f., he-Chaluz III S. 155 ff. (vgl. diese Ztschr. Bd XI S. 333 f.) genügend nachgewiesen, בזוענה (wie richtige LA.) kommt von זון, speisen, ernähren. Die Schlussworte יצפי כריה דפירותה sind mir unklar: aus Heid.'s freilich sinnloser Uebersetzung: denn im Grabe erblickt man keine Befreiung, scheint hervorzugehn, dass דפירותה mit Daleth zu lesen sei.

25) Die Uebersetzung dieser Str. rechtfertigt sich selbst. קבל, klagen, kennt das Späthebr. und die andern aram. Dialekte, מכה = מטה (viell. = מק' niedrig) als Gegensatz von רומה bietet Ges. carm. III, 12, für ויהי לון ist zu lesen ויי ל', wehe ihnen, alles Andere ist einfach.

26) Auch diese Str. bietet geringe Schwierigkeiten. Für והם ist zu lesen הך und ויהך, über אמניה ist Bd. XVIII S. 815 A. 3, über נקום Note 1. über בלד Note 19 zur Genüge gesprochen.

27) אפל heisst im Aram: das Kleid, die Haut abziehen, entkleiden, der sam. Uebersetzer des Pent. hat dafür die Form אשל (vgl. diese Ztschr. Bd. XVI S. 718), עקיבתך (wie richtige LA.) heisst hier wie im Gebete Ab-Gelugah's (vgl. Bd. XVIII S. 815 Anm. 8) Bezeichnung, Name; indem Du, ist der Sinn, Barmherziger heissest, so bewahre Dich uns auch als solchen und entziehe uns diese Deine Eigenschaft nicht.

28) Vielleicht richtiger: das Leben.

29) אליה vgl. Einl.

30, כי, wenn die Lesart richtig, ist wohl = כבר: schon, gewiss; Heid.: „ein zerbrechliches Becken ist diese unsere Hülle!“

ואלית' דכסי לון בטובך כיור אברין הד עטף דאנון הד עט'ב  
 רכב (hhh) וקדומין (iii) דחוביה חקף (kkk):  
 22. תשבתן ורבותן (iii) נימר אלא מפנה מן אכה למן דמורד עד  
 לעלם חילה מוחי לן מגן ואנן מקנין לה' על מגן אן מוחי לן  
 ואן ממית לן תרתיה בשלטן (mmm) רבותך:

## מבוק

מרי בעמל חלמי שלמיה: ובווסף פת' חלמיה: ובמשה רבן  
 דנבייה: ובכתנים ארשי מהניה: ובחורה קדש כתביה: ובהר

hhh) Druckf. — וקדומין (iii) — רכיך; עסור (?) רכך (hhh)  
 בשלתן (mmm) Druckf. — ורבוין (iii) — אקף.

plötzlich<sup>31</sup>, dahin, denn sie sind wie schwaches Gras, und  
 der Sturm der Sünden ist stark<sup>32</sup>).

22. Lob und Verherrlichung wollen wir sprechen ohn' Unterlass<sup>33</sup>  
 von nun an dem Beständigen bis ewig! Seine Kraft belebt  
 uns umsonst und wir eifern Ihm umsonst<sup>34</sup>; ob uns be-  
 lebend, ob uns tödtend, bist Du mitleidig in der Herrschaft  
 Deiner Grösse!

## S c h l u s s.

Herr, um willen der drei Vollendeten, um Joseph's willen des  
 Deuters der Träume, um Moses' des Obersten<sup>35</sup> der Prophe-  
 ten, um der Priester, der Meister<sup>36</sup> der Priester, um der

31) פִּתְּחָם und פִּתְּחָע ist Uebersetzung von עֲטָף הד עט'ב.

32) קִדְרִים ist, wie im Tharg., so auch beim Samar. an allen Stellen des  
 Pent. 1 Mos. 41, 6. 23. 27. 2 Mos 10, 13. 14. 21. Uebersetzung von קִדְרִים,  
 das Wort fehlt jedoch bei Cast. Der Dichter malt das Bild weiter aus, das  
 Leben ist wie zartes Gras und der Sturmwind der Sünden stark, so dass es  
 welken muss, wenn nicht Gott es mit seiner Gnade umhüllt.

33) Die angegebene Bed. von אֵלָּא מִפְּנֵה ergiebt der Zusammenhang. אֵלָּא  
 aus אֵלָּא אֵלָּא ist = בְּלֹא מִפְּנֵה ohne, מִפְּנֵה von פִּנָּה Leere auch von der Zeit, so  
 im Spathebr. נִפְנָה, müssig sein, פִּנָּה, Musse, also ohne Unterbrechung.  
 Daher bei den griechischen Uebersetzern, wenn auch unpassend, zuweilen  
 ἀσχολῶ für פִּנָּה, vgl. Hiob 6, 28. Mal. 3, 1, dah. אֵלָּא מִפְּנֵה ἀσχολῶ,  
 ohne Pause. Heid.: „dem Gotte, bereitet von dem Vergänglichen“!

34) Für jeden Kenner des Aramaismus bedarf es keines Nachweises, dass  
 מִלֵּי heisst: er belebt, מִגֵּן, umsonst. Heid.: „unser Beschützer ist ver-  
 nichtet“!

35) Muss wohl רִבְנוֹן = רִבְהוֹן, ihr Herr, heissen.

36) אֵרֶשׁ = אֵרֶשׁ ist bekannt. Man muss jedoch Dies im Auge haben,  
 um auch einige andere, bisher noch nicht richtig erkannte Stellen zu verstehn.  
 Wenn Ab-Gelugah in seinem Gebete sagt (vgl. diese Ztschr. Bd. XVIII S. 816):  
 בשלמות עבדך טביה, אֵרֶשׁ || זכותה ושלמותה וכן (ביות) עבדך משה || אָנִי לִישׁוּתָהּ ...  
 so muss אֵרֶשׁ, wenn es auch eine Verszeile schliesst, mit dem Folgenden

גריזים גבעת עלמיה: ובצבאית מלכיה: אבר סויה ודבניה:  
 וקבנ מן מדרשיה: אחיה אשרי אחיה: נפש לן מן אהלן  
 עקה: אפתה לן איצר שימיה:

Thorah, des Heiligthums der Bucher, um des Berges Garisim, des ewigen Hügels, um der Heerscharen der Engel<sup>37</sup>, willen — vertilge die Hasser und die Feinde, nimm wohlwollend unsere Bitten an, Ewiger, schaffe uns Ruhe vor diesen Bedrangnissen, öffne uns den Schatz des Himmels!

Ich glaube mit dieser sorgfältigen Erklärung dieses samaritani-  
 schen Klageliedes nichts Uebersüssiges gethan zu haben: wo die  
 Sprach und Denkgesetze gerettet werden, da wird ein wahrhaft  
 menschlich Werk vollbracht.

Frankfurt a. M. 11. Januar 1866.

verbunden und das Ganze übersetzt werden: Um der Vollkommenheit Deiner  
 edlen Knechte willen, der Haupter des Verdienstes und der Vollkommenheit,  
 und um des Prophetenthums willen Deines Knechtes Moses erhöre zur Hülfe  
 u. s. w. ארשי זכורא werden die Erzvater auch in ein-m Sprüche genannt,  
 den Ibrahim zu 2 Mos. 2, 24 im Namen der Alten anführt: אדכירין לטב  
 עד תלעך ארשי זכורא אנרהם ייצהק ויעקב שכוני מערת המכפלה  
 בלדרו בלחסן, wozu die arab. Uebersetzung: الى الابد اصول الارباب ابراهيم. اسحاق. ويعقوب الساساني مغارة المغارة  
 الذي كل صلاة باسمهم مقبولة. So wird dann auch in dem wegen seiner  
 kurzen Versglieder zu manchen Licenzen Veranlassung gebenden Gelichte  
 Nanah's ארשי allein als Erzvater aufzufassen sein. Bevor er nämlich das  
 Verdienst Joseph's, Moses', Ahrons, Pinchas', Josua's und Chaleb's anruft, sagt  
 er Heid.'s Vierteljahrsschr. I S. 436: לא הנשי כל ארשי זכור, יהישיע  
 ויהישיע, und das muss übersetzt werden: vergiss nicht all meiner Häup-  
 ter, gedenke und hilf u. s. w. Die Erzvater dürfen in diesem Zusammen-  
 hange nicht fehlen, und zwar müssen sie nothwendig an erster Stelle stehn.

37) מלכיה ist wahrsch. blos Schreibfehler für מלאכיה oder steht dafür.

# Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte.

Von

**Prof. Th. Nöldeke.**

## 1. Ueber den noch lebenden syrischen Dialect im Antilibanon.

Während der östliche Zweig des Aramäischen noch im Munde einer ziemlich zahlreichen christlichen Bevölkerung am obern Tigris, in Kurdistan und am See von Urmia erhalten ist, bildet der Dialect der Bewohner von Ma'lulä und zwei benachbarten Dörfern im Antilibanon den einzigen Rest<sup>1)</sup> der einst so weit verbreiteten aramäischen Sprache im Westen. Obwohl man von diesem Dialect schon länger wusste, so hat doch erst in neuester Zeit der Missionär Jules Ferrette an Ort und Stelle einige sprachliche Beobachtungen gemacht. Nach seiner eignen Erzählung geschah dies in grosser Eile innerhalb weniger Stunden: seine Bemerkungen sind deshalb auch nur spärlich und wohl nicht ohne Ausnahme vollkommen zuverlässig. Sehr berechtigt ist daher Ferrette's Wunsch, dass bald vor dem gänzlichen Erlöschen dieser Mundart eine genaue Untersuchung derselben vorgenommen werden möge, welche so uberaus schwierig nicht sein kann, da jene Orte zwar in einer sehr wilden Berggegend, aber doch nur wenige Meilen von Damascus (XXO.) entfernt liegen. Dass hier Gefahr im Verzug ist, erhellt daraus, dass alle Einwohner neben ihrer Muttersprache schon das Arabische verstehen. Einstweilen wollen wir aber Ferrette für seine mit grosser Anspruchslosigkeit gegebenen Notizen dankbar sein. Der Versuch, aus denselben die Umrisse der Mundart zu bestimmen, kann freilich nur sehr ungenügend ausfallen, aber wir erhalten doch einige wichtige Ergebnisse. Am meisten Werth lege ich auf den Umstand, dass hier die 3. Pers. M. im Imperf. nicht mit *N*, wie bei den östlichen und nordlichen Aramaern, sondern mit *I*, wie bei den Palästinensern, gebildet wird. Ferner ist wichtig der Gebrauch des sog. Nun epentheticum, der sonst auch nur in den jüdisch-aramäischen Mundarten erscheint. Wir sehen hier also die

---

1 Nach den Zeugnissen, die Quatremère Journ. As. 1835. I, 269 f. gesammelt hat, ist das Gebiet des Aramäischen im Libanon und Antilibanon schon seit mehreren Jahrhunderten sehr beschränkt, wenn es auch früher noch etwas grösser war als jetzt.

Uebereinstimmung unsres Dialectes mit dem palästinischen in zwei der wichtigsten Differenzpunkte desselben von den andern. Da nun von einem jüdischen Einfluss auf diese Gegend nicht die Rede sein kann, so dürfen wir wohl mit Sicherheit schliessen, dass dieses alte Eigenthümlichkeiten des westlichen (oder lieber süd-westlichen) Aramäischen waren, welches sich allmählich über Palästina ausbreitete, und dass sie nicht etwa erst aus dem Hebräischen in's sog. Chaldäische gekommen sind. Wir haben hier also ein Glied aus der zweiten aramäischen Sprachgruppe, welche Barhebraeus in der bekannten Stelle<sup>1)</sup> die palastinische nennt mit ausdrücklicher Einrechnung von Damaskus und dem Libanon.

Natürlich zeigt der Dialect von Mā'lūlā auch mehrfache Uebereinstimmung mit andern aramäischen, namentlich jüngeren, doch sind dieses fast lauter Erscheinungen, wie sie sich bei semitischen Sprachen in der allmählichen Entwicklung selbständig auszubilden pflegen. Und daneben bleibt diese Mundart sogar in einigen wichtigen Stücken auf einer ältern Stufe stehn, besonders in der Beibehaltung der alten Kehlhauche. Nur gelegentlich berührt sich dies westliche Neusyrisch mit dem Aramäischen der Nestorianer, von dem ich demnächst eine genauere Darstellung in einem eignen Werke zu geben hoffe.

Da das Journal of the Royal Asiatic Society, in dessen XX. Bande (Jahrgang 1863) S. 431 ff. Ferrette seine Angaben veröffentlicht hat, in Deutschland nicht sehr verbreitet ist, so gebe ich zunächst seinen gesammten Sprachstoff hier wieder. Wegen seiner sonstigen Bemerkungen über den Ort und seine Bewohner muss ich aber auf das genannte Journal verweisen. Ferrette's Material besteht aus einer Anzahl Wörtern in bloss syrischer Schreibweise, einer andern, in der er wegen der „so eigenthümlichen und unerwarteten“ Aussprache auch eine arabische Umschreibung mit Benutzung der persischen Buchstaben پ und چ beigefügt hat, einem Vater Unser, das er selbst nicht für ganz correct erklärt, und einem Verbalparadigma: beiden letzteren ist gleichfalls eine Umschreibung in arabischen Buchstaben beigegeben. Die Vocalisation ist nicht vollständig, auch sind die Vocalzeichen im Druck hie und da ein wenig verschoben. Wir fügen bei den entlehnten Wörtern die Grundform hinzu.

#### 1. Gruppe (S. 432).

Sultan	ܡܠܝܟܐ	Aprikose	ܡܫܡܝܫ (ܡܫܡܝܫ)
Blume	ܐܝܬܐ	Fluss	ܢܝܠܐ
Stab	ܡܕܝܢܐ (vgl. ܡܕܝܢܐ)	Krieg	ܡܕܝܢܐ (ܡܕܝܢܐ)

<sup>1)</sup> Histor. dynast. ed. Pococke 16 f. vgl. Mundart der Mandäer S. 77.

Bauch	ܕܗܕܐ	Dach	ܫܥܫܐ (سقف)
Kraut	ܚܫܝܫܐ (حشيش)	Ochs	ܐܝܠܐ
König	ܡܠܟܐ	Auge	ܥܝܢܐ
Tunica	ܩܡܝܨܐ (قميص)	Himmel	ܡܥܠܐ
Kopf	ܪܥܝܐ	Altar	ܡܕܒܚܐ <sup>1)</sup>
Strasse	ܕܪܒܐ (درب)	Morgen	ܡܚܪܝܐ
Esel	ܡܕܥܝܐ	Abend	ܡܥܪܒܐ (Untergang)
Gerste	ܫܥܝܐ	Tag	ܡܥܬܡܐ
Kirche	ܕܠܝܬܐ (ἐκκλησία)	Nacht	ܠܝܠܐ
Hand	ܐܡܐ	Feld	ܡܕܢܐ
Pferd	ܚܝܬܐ (حصان)	Wasser	ܡܝܐ
Lehrer	ܡܕܠܝܢܐ (معلم)	Licht	ܢܗܐ
Stadt (town)	ܡܕܢܐ (palatium „Burg“)	Schwert	ܫܥܫܐ

2. Gruppe (S. 433).

Weizen	ܡܕܐܡܐ	ܡܕܐܡܐ
Arm	ܕܪܥܐ	ܕܪܥܐ
Schule	ܡܕܪܫܐ (مدرسة)	ܡܕܪܫܐ
Fuss	ܦܝܐ	ܦܝܐ
Wallnuss	ܡܕܢܐ	ܡܕܢܐ
Bart	ܡܕܢܐ	ܡܕܢܐ
Stein	ܡܕܢܐ	ܡܕܢܐ
Finger	ܡܕܢܐ	ܡܕܢܐ
Thur	ܕܪܥܐ	ܕܪܥܐ
Mund	ܡܕܢܐ	ܡܕܢܐ
Nase	ܡܕܢܐ	ܡܕܢܐ (منخرا)

<sup>1)</sup> Vielleicht ܡܕܒܚܐ zu lesen.



أَنَسَ لَحْمَ تَمْعَا . لَا تَبْذُلْنِي دَلِيْءًا . نَيْسَبُ مَضَا  
 أَنَحْ لَايِن نِيْشَا . لَا تَتَخَلَّنَحْ يَتَغَرِيْبَات . نَتَجَنِّحْ مَحَل  
 هَرْمَا . أَصَحْ .  
 (1) شَرُوْنَا . أَيَمِيْن .

Ferrette's Uebersetzung ist: 1. Pater noster in coelo, 2. sanctificetur nomen tuum. 3. Veniat sibi regnum tuum. 4. Veni cum ea voluntas tua sicut in coelo aut in terra. 5. Da nobis panem omni die ( ) in die. 6. Dimitte nobis peccatum nostrum sicut dimittentes nos filio onis (sic!). 7. Ne inducas nos in tentationes. 8. Libera nos ab omni malo 9. Amen.

Die Uebersetzung von 4 giebt keinen Sinn. Da kommen in 3 121 heisst, so wird schwerlich unmittelbar daneben das arab. جاء gebraucht, 2 (cum eo, nicht cum ea) wäre ebenso wenig zu erklären wie der Imperativ. Ich setzte 1000 = 1000 fiat, wobei ich übrigens nicht für die ganz genaue Wiedergabe des Lautes bunge; über die betreffenden Lautveränderungen siehe unten. 1000 nehme ich = 1000 und übersetze demnach Fiat voluntas tua sicut in coelo etiam in terra. Bei 5 deutet F. durch die Klammern an, dass die Bezeichnung des heutigen Tages fehle; wahrscheinlich bedeutet 1000 1000 bloss „jeden Tag“ oder „Tag für Tag“, also „gieb uns jeden Tag Brot“. In 6 mochte ich peccata nostra übersetzen (siehe unten). Das letzte Wort ist wohl zu erklären filiis hominis (1000).

#### Erstes Paradigma (S. 131).

Sg. 3 Ipse occidit	1000 1000	1000 1000
2 Tu occidisti	1000 1000	1000 1000
1 Ego occidi	1000 1000	1000 1000
Pl. 3 Ipsi occiderunt	1000 1000	1000 1000
2 Vos occidistis	1000 1000	1000 1000
1 Nos occidimus	1000 1000	1000 1000

1) Wohl 1000 zu lesen.

2) Kann auch 1000 gelesen werden.





eines in Malûla gebornen, des Syrischen vollkommen mächtigen Arabers“, dass daselbst der Vocal stets „wie ein reines a“ ausgesprochen werde. Auf keinen Fall ist also die auf hebräischem und aramäischem Gebiet mehrfach erscheinende Verdunklung des *â* hier so weit durchgeführt, wie in der späteren Aussprache des Syrischen bei den westlichen Syrern. — Auffallend ist das *i* für *â* in **ܕܒܝܬܐ**.

Die Diphthongen scheinen in offener Sylbe erhalten zu sein, vgl. **ܕܒܝܬܐ**, **ܕܒܝܬܐ**, **ܕܒܝܬܐ**; aber daneben **ܕܒܝܬܐ** aus *baitâ*.

Ob in **ܕܒܝܬܐ** und **ܕܒܝܬܐ** mit den östlichen Syrern das ursprünglichere *ê* beibehalten oder mit den westlichen in *i* verändert wird, können wir nicht sagen; das Erstere geschieht in **ܕܒܝܬܐ**, so auch im Fremdwort **ܕܕܝܠܐ** *ἐκκλησία*.

Ueber die Natur der kurzen Vocale ist es noch misslicher zu reden, als über die der langen. Ob z. B. der erste Vocal von **ܕܒܝܬܐ** mehr *i* oder *e* ist, ob das **ܐ** (ܐ) durchgängig reines *a*, oder oft mehr oder weniger verfärbt ist, müssen wir dahingestellt sein lassen, obwohl alle Analogien für das letztere sprechen. Wir dürfen auf kleine Abweichungen von Bekanntem im Setzen der kurzen Vocale kein Gewicht legen, da wir eben den lautlichen Werth der Vocalzeichen nicht genau kennen und deshalb z. B. nicht wissen, wie weit sich der erste Vocal in **ܕܒܝܬܐ** (Weizen) von dem ursprünglichen *i* oder *e* entfernt. Zu *e* oder *i* wird das *a* wie so oft in allen aramäischen Dialecten in **ܕܒܝܬܐ** wie **ܕܒܝܬܐ**. Eine sehr alterthümliche Vocalisation zeigt **ܕܒܝܬܐ** Mund gegenüber dem sonstigen aramäischen *pummâ* (dessen *u* wohl durch den folgenden Labial verursacht ist) vgl. arab. **قَم**.

Die Verkürzung eines langen Vocals in (ursprünglich oder secundär) geschlossener Sylbe, welche in den jüngern aramäischen Dialecten sehr beliebt ist, finden wir bloss im Suffix **ܐܝܬܐ**. Sonst vgl. **ܕܒܝܬܐ**, **ܕܒܝܬܐ** u. s. w.

1. In **ܐܡܝܢ** Amen steht allerdings **ܐܝ** offenbar für *ê*, so dass die diphthongische Schreibweise noch nicht genügende Sicherheit für die Aussprache giebt.

Die im Syrischen und theilweise auch in den andern Dialecten abgefallnen Vocale sind nach der Pluralform *اِخْتَبَ . قَتَل* (عَهْه, دَلْه) zu schliessen auch in unserm Dialect verschwunden; so könnte Ferrette auch keine abweichende Form des Imperativs für das Fem. und den Plur. erfragen, so dass also auch hier resp. der Abfall von *u* und *i* anzunehmen ist. *اِخْتَبَ* für *دَلْه*, *دَلْه*, *دَلْه* (دَلْه, دَلْه). Vocale, die im Syrischen noch vorhanden, sind hier wohl nur dann weggefallen, wenn ein Wort überhaupt stärker verkürzt ist, wie in *مُحَل* aus *صَلَحَ* oder *عُن* (عِن) aus *عِن*.

Der Vorschlag eines Vocals mit einem Spiritus lenis vor einem Consonanten, dem kein voller Vocal folgt, ist auch in diesem Dialect beliebt. Wir haben so *اَهْصَلَر* dein Name, die Perfectform *اِقْتَل* *اِخْتَبَ*, die Imperativi *اِغْفِر*, *اِخْتَبَ* (vom arabischen *غفر*), aber daneben *مُحَل* Himmel, *مُحَل* occiderunt, *حُتِم* scriptus. Vermuthlich hängt also der Vorschlag von der Willkur oder dem Wohlklanggefühl des Sprechers ab. Dass der vorhergehende Laut hierfür nicht entscheidend ist, geht aus *عُن* *مُحَل* gegenüber *عُن* *اِخْتَبَ* hervor. Sonst findet sich ein solcher Vorschlag noch in *خَل* all, vielleicht zur Erleichterung des im Anlaut schwierig zu sprechenden *خ*.

Consonanten. Deutlich hervor treten nur wenige Veränderungen der Consonanten. Nicht bloss Erweichungen, sondern auch Verhärtungen finden wir darunter.

Die Doppelconsonanz wird durchgangig wie in den meisten Dialecten — nur nicht im eigentlichen Syrischen nach der westlichen Aussprache — beibehalten, vgl. *عَرَا*, *لَشَامَا*, *حَطَايَا* und die Paelformen (siehe unten).

Bei der Betrachtung der Mutae — abgesehen von den emphatischen Lauten *ع* *ه* — haben wir besonders die Aspirationsverhältnisse in's Auge zu fassen. Leider genügt das vorliegende Material nicht zur Aufstellung durchgreifender Regeln. Nach dem, was uns vorliegt, steht unter denselben Lautverhältnissen bald ein aspirirter, bald ein unaspirirter Consonant. Auf keinen Fall kann man die altaramaischen Regeln hier noch ohne Weiteres als geltend an-

sehn, wenn auf diesem Gebiete auch wohl noch nicht eine solche Erstarrung eingetreten ist, wie im östlichen Neusyrisch.

Das K wird aspirirt durch  $\text{خ}$  ausgedrückt; ob die Aspiration aber vollständig den rauhen Klang des arabischen  $\text{خ}$  (wie allerdings im östlichen Neusyrisch, oder nicht vielmehr den des deutschen Ch in ach habe, können wir nicht entscheiden. Die Aspiration tritt beim K fast stets im Anlaut ein, vgl.  $\text{خيمع}$  Stein,  $\text{خلميا}$  Hund,  $\text{خمايد}$  Buch,  $\text{خنيما}$  und andere Formen von  $\text{ܕܐܕ}$ , aber das Paradigma zeigt uns neben  $\text{ܕܢܚܝܚܝܢ ܕܢܚ}$  auch  $\text{ܕܢܚܝܚܝܢ}$  u. s. w. Das Prinzip der Veränderung ist hier nicht zu erkennen. — In  $\text{ܕܠܐ ܕܠܐ}$  (sic) Wand ist sogar  $\text{ܕܐ}$  für  $\text{ܕ}$  geschrieben ( $\text{ܕܠܐ ܕܠܐ}$ ). Den alten Regeln entsprechen besser  $\text{ܕܐܚܝܢ}$ ,  $\text{ܕܐܚܝܢ}$ ,  $\text{ܕܐܚܝܢ}$ , die Endung  $\text{ܐܚܝܢ}$ ; auch  $\text{ܕܐܚܝܢ}$  und  $\text{ܕܐܚܝܢ}$  von kul ist nicht auffallend. Ein sicher unaspirirtes K (da die Schreibweise  $\text{ܕܐܚܝܢ}$ , die Aspiration nicht ausschliesst) haben wir im Inlaut nur in  $\text{ܕܐܚܝܢ ܕܐܚܝܢ}$ , in dem aber das  $\text{ܐܝܢ}$  eine Monillirung des K (Ki oder Kj) auszudrücken scheint.

Das G ist in den Beispielen bei einheimischen Wörtern leider wenig und nur aspirirt in der Schreibweise  $\text{ܕܐ}$  vertreten. Auch hier haben wir im Anlaut die Aspiration  $\text{ܕܐܝܢ}$  Nuss; nach alter Weise steht sie in  $\text{ܕܐܝܢ}$  Fuss. In  $\text{ܕܐܝܢܝܢ}$  in Versuchungen Plur. vom arabischen  $\text{ܕܐܝܢܝܢ}$  (in der altern Aussprache tagribat, nicht tagribat aufgenommen ist die Aspiration auch bei einem Fremdwort angewandt (über  $\text{ܕܐ}$  für  $\text{ܕ}$  siehe unten). — In arabischen Wörtern ist  $\text{ܕܐ}$  durch  $\text{ܕ}$  wiedergegeben, wie sonst  $\text{ܕܐ}$  durch  $\text{ܕ}$  vgl.  $\text{ܕܐܝܢܝܢ}$  (ܕܐܝܢܝܢ),  $\text{ܕܐܝܢܝܢ}$  (ܕܐܝܢܝܢ). Verdoppeltes  $\text{ܕܐ}$  wird durch  $\text{ܕܐ}$  vertreten in  $\text{ܕܐܝܢܝܢ ܕܐܝܢܝܢ}$  von  $\text{ܕܐܝܢܝܢ}$ .

Das T  $\text{ܕܐ}$  wird mit Aspiration  $\text{ܕܐ}$ . Bei der Leichtigkeit, mit der  $\text{ܕܐ}$  und  $\text{ܕܐ}$  in Schrift und Druck verwechselt werden können, dürfen wir bei ihnen vor Fehlern nicht sicher sein und daher nicht allzu viel auf einige Inconsequenzen geben. Im Anlaut haben wir Aspiration in  $\text{ܕܐܝܢܝܢ}$  Thur, Nichtaspiration in  $\text{ܕܐܝܢܝܢ}$  veniat.  $\text{ܕܐܝܢܝܢ}$  ne introduce nos Im Inlaut steht  $\text{ܕܐ}$  den ursprünglichen Gesetzen entsprechend oder doch nach denselben erklärbar in  $\text{ܕܐܝܢܝܢ}$ ,

خانلا Wand, ملكيوتخ, ختيا, سبعتا Finger (für ܐܕܬܐ), ܡܕܝܢܬܐ γράμματα, ܐܚܬܒ (ܕܐܬܒ) Haus (baitâ aber jüdisch-aram. bêthâ) u. s. w.; aber daneben haben wir einzelne Formen wie ܐܚܬܒ (ܕܐܬܒ, ܕܐܬܒ), ܡܕܝܢܬܐ occidi (ܡܕܝܢܬܐ), ܡܕܝܢܬܐ Buch.

Sehr auffallend ist aber die Verwandlung des T in ܬ, die sich sowohl da findet, wo zu aspirieren wäre, als im andern Fall. Wir haben so ܬܐ oder ܬܐ du (ܐܬܐ), ܡܕܝܢܬܐ occidisti, ܡܕܝܢܬܐ scripsisti, ܡܕܝܢܬܐ Stadt, ܡܕܝܢܬܐ Haus, ܡܕܝܢܬܐ und andere Formen des Participiums neben ܡܕܝܢܬܐ und ܡܕܝܢܬܐ. Gegenüber ܡܕܝܢܬܐ occidi steht ܡܕܝܢܬܐ scripsi. Dafür finden wir ܬ in ܡܕܝܢܬܐ = ܡܕܝܢܬܐ und so scheint auch ܡܕܝܢܬܐ und so scheint auch ܡܕܝܢܬܐ zu sein, obwohl wir daneben ܡܕܝܢܬܐ haben. Neben ܡܬܝܢ, enklitisch ܡܬܝܢ, ihr (ܐܬܝܢ) wird auch ܡܬܝܢ, enklitisch ܡܬܝܢ, geschrieben; welcher Unterschied hier in der Aussprache ist, kann ich nicht sagen. In ܡܬܝܢܬܐ, dem Plural von ܡܬܝܢ, liegt wahrscheinlich ein Fehler (ܡܬܝܢܬܐ?). Bei einem Fremdwort steht so ܬ in ܡܬܝܢܬܐ von ܡܬܝܢܬܐ. Man sieht, dass dieser Lautwechsel unter denselben Lautverhältnissen bald eintritt, bald unterbleibt.

D wird in allen Beispielen im Anlaut aspirirt, nämlich in ܡܬܝܢܬܐ Bart, ܡܬܝܢܬܐ Arm, ܡܬܝܢܬܐ Haus; sonst finden wir es noch regelrecht aspirirt in ܡܬܝܢܬܐ wie (siehe unten) und ohne die erwartete Aspiration in ܡܬܝܢܬܐ Stadt. Zu J wird D, wie sehr oft im östlichen Neusyrisch (freilich unter ganz andern Umständen) in ܡܬܝܢܬܐ. In arabischen Wörtern finden wir zweimal T für D, nämlich in ܡܬܝܢܬܐ aus مدرسة und in ܡܬܝܢܬܐ von دخل; in der syrischen Schreibweise steht aber beidemale D.

Für P haben wir in einheimischen Wörtern wenig Beispiele. In ܡܬܝܢܬܐ tritt die erwartete Aspiration ein, in ܡܬܝܢܬܐ auch

(aus ʾ) ist das Ph ganz aufgelöst, eine Aussprache, die schon Barhebraeus (gram. metr. ed. Bertheau S. 37 v. 337) kennt und die sich in einzelnen Wörtern im östlichen Nensyrisch findet. Wie ܕܠܐܝܬܐ zu sprechen, ist unklar. Merkwürdig ist ܕܠܐܝܬܐ Mund mit dem Wechsel von ܬ für Ph (das Umgekehrte kommt im Aramaischen und sonst vor)<sup>1)</sup>; auf jeden Fall war auch hier der Anlaut schon früher aspirirt.

B hat, wie es scheint, keine Aspiration; wenigstens wird immer einfach ܒ für Bh geschrieben, z. B. ܒܬܐܝܬܐ Buch, ܐܒ gieb, ܐܒܐܢܐ unser Vater, ܐܚܬܒ und andere Formen von ܐܪܬܐ. In ܕܠܐܝܬܐ (ܕܠܐܝܬܐ) ist P wohl durch den darauf folgenden Laut, in ܫܒܥܬܐ Finger für ܫܒܥܬܐ oder ܫܒܥܬܐ durch den vorhergehenden Laut veranlasst. Nicht aspirirtes B ist meistens zu P gesteigert, vgl. ܕܠܐܝܬܐ Haus, ܕܠܐܝܬܐ Hund, ܕܠܐܝܬܐ (ܕܠܐܝܬܐ) ursprünglich freilich ܕܠܐܝܬܐ (ܕܠܐܝܬܐ) aber daneben ܕܠܐܝܬܐ, ܕܠܐܝܬܐ. Die Praeposition ܒ wird einmal ܒ geschrieben in ܕܠܐܝܬܐ ܕܠܐܝܬܐ.

Der Laut des ܐ scheint unverändert zu bleiben; für ܐ setzt die arabische Umschreibung zuweilen ܬ z. B. in allen Formen von ܐܬܐ, aber doch ܐܬܐܝܬܐ u. s. w. Es bleibt zweifelhaft, ob in jenen Fällen wirklich eine Erweichung des ܐ anzunehmen ist.

Die Zischlaute zeigen bei einheimischen Wörtern keine Veränderung als die des ܕ in ܕ im Beispiel ܕܠܐܝܬܐ Finger, während ܕܠܐܝܬܐ Morgen aus ܕܠܐܝܬܐ das ܕ behält, dafür aber den seltsamen Vorschlag des ܕ annimmt (wenn die Form richtig ist!). In arabischen Wörtern haben wir ܕ für ܕ in ܕܠܐܝܬܐ: dein Wille von ܕܠܐܝܬܐ und ܕܠܐܝܬܐ Baum von ܕܠܐܝܬܐ; doch hat für letzteres die arabische Schreibweise ܕܠܐܝܬܐ.

1) In Palästina gerade sprach man nach Barhebraeus ܕܠܐܝܬܐ und ܕܠܐܝܬܐ mit Ph für Th. Quatremère im Journ. As. 1835 I, 265. Für das Arabische vgl. in dieser Hinsicht Ibn H. s. m. ed. Wüstenfeld S. 152. Ueber den lautlichen Vorgang siehe Wallin in der Ztschr. d. DMG. XII, 618 f.

In **ܫܪܝܪܐ** böse von **ܫܪܝܪ** und andern ist das **ܫ** unverändert geblieben.

Auch bei den Liquida L M N R bemerken wir kaum Veränderungen. N hält sich zäher, als zu erwarten wäre: nicht bloss haben wir es noch in allen vorkommenden Pluralformen auf *in* mit Ausnahme von **ܡܕܝܢܝܬܗܘܢ**, sondern sogar in **ܡܕܝܢܬܗ** (aber nicht mehr in **ܬܚܝܬܗ** und den andern Formen der 2. Person). Abgefallen ist es mit seinem Vocal in **ܬܚܝܬܗ** aus **ܡܕܝܢܬܗܘܢ** oder **ܡܕܝܢܬܗܘܢ**, vgl. **ܬܚܝܬܗ** aus **ܡܕܝܢܬܗܘܢ**.

Sehr zu beachten ist die fast unveränderte Beibehaltung der Gutturale, während gerade sonst in dieser Dialectgruppe (in Samaria und Galilaea) schon sehr früh die Erweichung und Vermischung dieser rauhen Laute beginnt. Hier wirkte wohl die Gebirgsnatur des Landes auf die Erhaltung ein. Allerdings behalt das **ܐ**, wie im Syrischen, wohl nur im Anlaut seinen Werth, wie **ܐܬܝܝܬ** ich, **ܐܬܝܝܬ** wir u. s. w. oder wird auch zu **ܐ**, wie theilweise im Jüdisch-Aramäischen (besonders in den Zusammensetzungen mit dem Fragewort **ܐܬܝܝܬ** = **ܐܬܝܝܬ**), nämlich in **ܐܬܝܝܬ** du neben **ܐܬܝܝܬ** **ܐܬܝܝܬ** ihr neben **ܐܬܝܝܬ**, verschwindet aber in **ܐܬܝܝܬܐ**. Bei den enklitischen Formen **ܐܬܝܝܬܐ** fällt **ܐ** mit seinem Vocal allerdings ab.

Das **ܐ** scheint stets stark zu bleiben, vgl. **ܐܬܝܝܬ**, **ܐܬܝܝܬ**, **ܐܬܝܝܬ**, und das dem Arabischen entnommene **ܐܬܝܝܬ** Lehrer.

Das H erhält sich im Anlaut in **ܐܬܝܝܬ** er, **ܐܬܝܝܬ** sie, wird aber zu **ܐ** in **ܐܬܝܝܬ** gieb (**ܐܬܝܝܬ**). Im Silbenauslaut scheint H nicht stark zu bleiben, denn neben der Schreibart **ܐܬܝܝܬ**, **ܐܬܝܝܬ** steht **ܐܬܝܝܬ** und wahrscheinlich **ܐܬܝܝܬ** für **ܐܬܝܝܬ**; so auch **ܐܬܝܝܬ** Licht für **ܐܬܝܝܬ**, wenn es nicht dem Arabischen entlehnt ist (**ܐܬܝܝܬ**).

Das **ܐ** bleibt stark. Es wird immer, wie von vorn herein zu erwarten, durch arabisches **ܐ** (nicht durch **ܐ**) ungeschrieben,

z. B.  $\text{نَحْ}$  uns,  $\text{لَحْم}$  Brod,  $\text{حَبْن}$  Weizen Wo dem  $\text{ن}$  ein  $\text{خ}$  gegenüber steht, ist immer ein arabisches Lehnwort oder eine unorthographische Schreibweise für K ( $\text{ك}$  für  $\text{خ}$ ), während andererseits  $\text{ن}$  auch das  $\text{ح}$  arabischer Wörter vertritt, vgl.  $\text{نَحْم}$   $\text{خَصَان}$ ,  $\text{خَرَبْ}$   $\text{نَحْم}$ .

Ueber den Laut des  $\text{غ}$  siehe oben bei den Mutae.

Die Behandlung der Vocalbuchstaben J und W ist aus den wenigen Beispielen nicht klar zu erkennen. Ersteres erscheint im Anlaut in  $\text{نَحْم}$ ,  $\text{نَحْم}$ ,  $\text{نَحْم}$ . Vermuthlich ist auch beim letzten Beispiel der Anlaut  $\text{ج}$  zu sprechen. Vom consonantischen W haben wir kein Beispiel, als vielleicht  $\text{جِي}$ , wenn dies  $\text{= } \text{J} \text{ } \text{W}$  und also der Laut durch B dargestellt ist.

### Zur Formenlehre.

Nomen. Die Formen des selbständigen Personalpronomens siehe oben bei den Paradigmen der Verba. Femininformen sind nicht angegeben, obwohl sie nicht ganz verschwunden sind, wenigstens nicht bei der 3. Pers. Wenn man die oben gegebenen Lautumwandlungen berücksichtigt, wird man in  $\text{نَحْم}$ ,  $\text{نَحْم}$ ,  $\text{نَحْم}$  und den Nebenformen die alten Bildungen genau wiederfinden.  $\text{نَحْم}$  wir geht auf  $\text{נַחֲמָ}$  (targumisch) oder  $\text{נַחֲמָ}$  (samaritanisch und in altern syrischen Handschriften vorherrschend) zurück,  $\text{נַחֲמָ}$  oder  $\text{נַחֲמָ}$  auf  $\text{נַחֲמָ}$ . Der theilweise Abfall des  $\text{י}$  beim enklitischen Gebrauch ( $\text{נַחֲמָ}$ ) ist schon alt, wird aber nicht stets durchgeführt wie bei  $\text{נַחֲמָ}$  im Vater Unser, bei dem freilich ein besonderer Nachdruck auf dem Wir liegt.

Suffigierte Personalpronomina haben wir leider nur wenige, aber darunter sehr interessante Formen. Das Possessivsuffix der 2. Pers. Sg. Masc. lautet  $\text{נַחֲמָ}$ ; ebenso entspricht das Suffix der 3. Pers. Sing Fem. in  $\text{נַחֲמָ}$  der alten Form. Dagegen ist das Suffix der 1. Pers. Pl. am Nomen wie am Verb durch die selbständige Form  $\text{נַחֲמָ}$  in der Weise beeinflusst, dass sie nicht, wie in den andern Dialecten auf  $\text{נַחֲמָ}$  oder blosses  $\text{נַחֲמָ}$ , sondern auf  $\text{נַחֲמָ}$  oder  $\text{נַחֲמָ}$  ausgeht. Da diese merkwürdige Form in unserm



Dialect ganz allein steht, dürfen wir sie durchaus nicht für ursprünglich halten, sondern müssen sie aus der Einwirkung der selbständigen Form erklären, wie ja auch im östlichen Neusyrisch (und in andern Sprachen) Veränderungen der Formen bei den Personalpronomen nach Analogie verwandter vorkommen. Nach vocalischem Auslaut scheint beim Nomen  $\text{نَحْ}$  sonst  $\text{ح}$  zu stehn; wir haben so  $\text{أَبُونَحْ}$  unser Vater (palästinisch  $\text{אָבִי}$ ) gegenüber  $\text{חַטֵּיִתֵּנָּח}$  unsere Sünden ( $\text{נָח}$  uns ( $\text{נָ}$ ). So lautet auch das Objectsuffix derselben Person auf  $\text{ח}$  aus; die beiden vorkommenden Formen (am Imperfect und am Imperativ) haben vor sich das sog. Nun epentheticum, das wir sonst nur im Palästinisch-Aramäischen kennen. Es sind die Wörter  $\text{תִּמְחִלֵּנָּח}$  introducas nos und  $\text{נִפְתָּח}$  befreie uns; das Suffixum entspricht einem  $\text{נָ}$  oder  $\text{ח}$ .

Von sonstigen Pronomina ist leider nichts vorhanden, bis auf die pronominalen Elemente in  $\text{أَدْفَا}$  und  $\text{أَخْمَدَا}$ . Letzteres ist =  $\text{أَدْفَا}$ , ersteres entweder =  $\text{أَدْفَا}$  (mit  $\text{نָ}$  für das ursprüngliche  $\text{נָ}$ ) oder  $\text{נָמַח}$  ( $\text{נָ}$ ) (eigentlich fragend<sup>1</sup>).

Sonst kommt leider keine der zahlreichen Bildungen mit demonstrativem (resp. relativem)  $\text{נָ}$  vor.

Eine Uebersicht der in unserm geringen Material vorkommenden Nominalstämme zu geben wäre zwecklos. Wir machen nur darauf aufmerksam, dass die alte Weise, aus dem Participium durch das Suffix *an* wahre Nomina Agentis abzuleiten, welche namentlich im östlichen Neusyrisch sehr beliebt ist, auch hier erscheint, indem aus dem arabischen معلّم echt aramäisch  $\text{مَدْرَسَا}$  gebildet wird (wie das gleichbedeutende  $\text{مَدْرَسَا}$ ).

Die Femininendung ist auch hier  $\text{نָ}$  (resp.  $\text{چا}$ ), welches in einigen Fällen auch an Fremdwörter tritt wie in  $\text{مَشْمَشْ مَدْرَسَا}$ ,  $\text{مَشْمَشْ مَدْرَسَا}$ . In  $\text{مَشْمَشْ مَدْرَسَا}$  und  $\text{مَشْمَشْ مَدْرَسَا}$  aus  $\text{مَشْمَشْ مَدْرَسَا}$  wie in  $\text{مَشْمَشْ مَدْرَسَا}$  ist das arabische *s* als Femininendung verwerthet. Sämmtliche nicht mit Possessivsuffixen

<sup>1</sup> Ich dachte zuerst an eine Entstehung von  $\text{נָמַח}$  (gemäss), aber dann wäre das D schwerlich aspirirt.

verschiedene Substantive tragen die Endung des Stat. emphaticus, auch die fremden wie **דִּבְּרָא** u. s. w. Nur **שַׁחַתָּא** Schlacht hat die Endung nicht; es scheint ein Fremdwort zu sein (**שַׁחַתָּא**?).

Wie weit etwa der Stat. abs. und constr. noch vorkommen, können wir leider durchaus nicht erkennen.

Im Plural haben wir den Stat. absol. wenigstens noch bei den Participien an **în** wie **גִּזְרִין** n. s. w. und den Stat. constr. wahrscheinlich in **לִבְנֵי**; wäre dies Singular, so würde es doch gewiss **לִבְנֵי** lauten. Vermuthlich hat das Wort noch eine Art vocalischen Auslautes als letzten Rest der alten Endung *ai*, *ê*. Jedenfalls ist es misslich, den ersten Theil einer solchen Zusammensetzung als arabisch anzusehen. Der St. emph. beim Masc. Plur. scheint noch auf *ajî* auszugehen ohne die im spätern Aramäischen allgemein übliche Zusammenziehung in *ê*. Wir haben wenigstens **חֲטַיָּא** Weizen, ganz das alte **חֲטַיָּא** gegenüber späterem **חֲטַיָּא**. Auch **מַיָּא** Wasser stimmt hierzu; bei diesem Worte behalten freilich auch die andern Dialecte meistens die längere Form. **מַיָּא** Himmel ist wohl aus **מַיָּא** zusammengezogen.

Der Plural Fem. wird im St. emph. wie einzeln schon in den altern Dialecten (z. B. **מַסְכִּינָא** Messer, **מַסְכִּינָא** Oerter u. s. w.) und herrschend im östlichen Neusyrisch in zwei Fällen von einer durch *l* erweiterten Form gebildet, also mit *jâthâ* statt *âthâ*. Das deutlichste Beispiel ist **ܐܬܗܐܢܐ** *roâgouca*; aber auch **ܐܬܗܐܢܐ** Versuchungen vom arabischen **شجرة** ist so gebildet. Die syrische Schreibweise **ܐܬܗܐܢܐ** drückt dies J freilich nicht aus. Ein Plural ist wahrscheinlich auch **ܠܝܠܐܬܐܢܐ** unsere Stunden, von **ܠܝܠܐ**: hier wäre dann freilich statt  $\frac{v}{-}$  ein langes *â* auszudrücken (**ܠܝܠܐܬܐܢܐ**).<sup>1)</sup> Sonstige Pluralbildungen kommen nicht vor. — Die Anhängung der Pronominalsuffixe macht keine Schwierigkeit; siehe oben die Beispiele.

1) Beim Singular wäre das *σ* überhaupt nicht zu erklären, man müsste denn annehmen, dass wir das arabische **خطبة**, nicht das einheimische **ܬܝܬܝܬܐ** hier hatten; dann wäre aber nach aller Analogie der Anlaut **ܬ** zu schreiben.

Partikeln haben wir nur wenige. Es sind die Praepositionen  $\text{ל}$  (in  $\text{לִּי}$  und  $\text{לְךָ}$ ),  $\text{ב}$ ,  $\text{בְּיָוֹם}$ ,  $\text{בְּרֵעָא}$ ,  $\text{בְּמַעְלָא}$ ),  $\text{מ}$  (nach Analogie der beiden ersteren aus  $\text{מִן}$  verkürzt in  $\text{מִלְּךָ}$ , wie sehr oft im östlichen Neusyrisch), und die Adverbia  $\text{אֲנִי}$ ,  $\text{אַתָּה}$  (siehe oben bei den Pronomina).  $\text{אִו}$  (wahrscheinlich =  $\text{אִם}$  auch).  $\text{ל}$  nicht. Nicht einmal  $\text{ו}$  und ist nachzuweisen.

Verbum. Die vorkommenden Verbalstämme sind Peal (siehe die Paradigmen), Pacl  $\text{נִתְחַתֵּךְ}$ ,  $\text{נִתְחַתֵּנִי}$  und dessen Reflexiv  $\text{מִתְחַתֵּן}$ ,  $\text{מִתְחַתֵּנִי}$ . Beide Tempora sind erhalten, ebenso können wir das

Partic. act. und pass. (wenigstens für das Peal) und den Imperativ belegen. Das alte Conjugationssystem ist demnach hier viel vollständiger erhalten, als bei den Nestorianern.

Von den in den Paradigmen für das Praeteritum angeführten Formen sind natürlich je die beiden letzten Participia mit selbstständigem Personalpronomen, und das Beispiel  $\text{אֲנִי}$  im Vater Unser zeigt uns, dass diese Verbindung auch gar nicht für die Vergangenheit, sondern ganz wie in allen übrigen aramäischen Mundarten gebraucht wird. Schwerlich fehlt der Sprache wirklich die 2. und 1. Pers. Pl. im Perfect, wie auch wohl kaum die 3. Pers. Fem. Die Lautveränderungen der übrigen Formen sind durchgängig schon besprochen. Die Vocalisation der 2. Pers. Sg ist nicht recht deutlich. Wenn es erlaubt ist, aus der Vergleichung der beiden Beispiele zu schliessen, dass beide ersten Radicale als Vocal ein  $\text{e}$  haben, der dritte ein  $\text{i}$ , so muss man annehmen, dass sich der sonst ganz verflüchtigte erste Vocal hier etwas stärker gehalten hat und dass das  $\text{i}$  zur Erleichterung der Aussprache eingeschoben ist. Der Form  $\text{עָלִיתָ}$  gegenüber, welche der alten Form genau entspricht, habe ich gegen das andre Beispiel  $\text{חָתַתְתָּ}$  einige Bedenken, da es kaum wahrscheinlich sein dürfte, dass der beim starken Verb in keinem aramäischen Dialect mehr erhaltene Anslaut  $\text{h}$  in einzelnen Formen dieser Mundart noch bewahrt wäre. Dazu kommt noch das Auffallende der Vocalisation und der Verdopplung.

Obwohl es Ferrette nicht gelingen wollte, ein Paradigma des Imperfects herzustellen, so hat er doch erkannt, dass in seinen

Beispielen Formen desselben vorkommen. Auf die Wichtigkeit des Umstandes dass in  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$  das Praefix J und nicht N ist, habe ich schon im Anfang dieses Aufsatzes hingewiesen. Ausser dieser Form haben wir für die 3. Pers. Sg. Fem.  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$  und vielleicht  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$  (Pael mit Suffix).

Der Imperativ lautet vom starken Verb im Peal  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$  und mit etwas anderer Vocalisirung  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$ ; der Vocal des Vorschlages richtet sich hier nach dem zweiten. Man könnte übrigens vermuthen, dass die letztere Form geradezu arabisch wäre. Echt aramaisch ist dagegen jedenfalls der Imperativ  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$  (Pael). Auch der Imperativ Pael  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$  ist gut aramaisch, obwohl das Verbum arabischen Ursprungs ist. Zu bemerken ist hier, dass das Nun epentheticum hier auch am Imperativ steht, welcher es im Judisch-Aramaischen nicht hat.

Vom Participium zeigt das Paradigma mehrere Formen. Ferrette erkennt selbst an, dass das von ihm als Plur. M. des activen Participiums aufgeführte Wort der Plural des passiven Participiums ist. Er führt ausserdem noch die Form  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$  in der Bedeutung Mörder an: wahrscheinlich ist dies  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$ , oder es ist  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$  zu lesen.

Infinitivformen giebt Ferrette leider nicht an.

### Zur Syntax.

Das syntactisch zu verwerthende Material beschränkt sich auf die doch wohl schwerlich den Sprachgebrauch in mustergültiger Weise darstellende Uebersetzung des Vater Unser. Wir beschränken uns deshalb auf die Bemerkung, dass sich innerhalb derselben gar keine Abweichung von den ältern syntactischen Regeln findet, als etwa der Gebrauch von  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$  ohne folgendes ? (vielleicht ist auch  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$  ähnlich gebraucht, wenn es eigentlich Fragewort ist). Die Anwendung der vorkommenden Verbalformen ist ganz die alte; wir heben nur beispielsweise die Verbindung des Imperfects (nicht des Imperativs) mit  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$  hervor. Echt aramaisch ist noch die Hinzufügung des  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$  zu  $\text{ܕܝܚܝܬܝܢ}$ .

## Ueber den Wortschatz.

Von vorn herein werden wir erwarten, dass dieser letzte Rest einer von jeher gern Fremdes aufnehmenden Sprache, welcher schon von allen Seiten durch die mächtige Gegnern umringt ist, seinen Wortvorrath nicht rein erhalten haben werde. So ist denn auch reichlich ein Viertel der uns vorliegenden Wörter von fremder Herkunft und vielleicht würde sich dies Verhältniss noch ungünstiger stellen, wenn wir den Wortvorrath des Dialects vollständiger überblicken könnten. Zu beachten ist besonders, dass auch einfache Verba wie *نجى دخل غفر* aufgenommen sind. Weniger störend werden aber diese fremden Bestandtheile dadurch, dass sie einer verwandten Sprache entnommen sind und sich deshalb leicht in die aramäischen Formen fügen, während die zahllosen Lehnwörter aus ganz fremden Sprachen im östlichen Neusyrisch den ganzen Sprachcharacter zu verdunkeln anfangen.

---

# Ueber eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der Masorah.

Von

**Dr. Hermann Hupfeld,**

weil. ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben

von

**Eduard Vilmar** <sup>1)</sup>.

a. o. Professor in Marburg.

Die Masorah, welche in den Bibelhandschriften des Mittelalters den Text auf seinen Rändern umgibt, verdankt ihre jetzige Gestalt in den sogenannten Rabbinischen Bibelausgaben dem ersten Herausgeber R. Ja'qob ben Chajim, welcher sie zuerst in der zweiten von dem berühmten deutschen Buchdrucker Bomberg in Venedig in vier Folianten 1526 gedruckten Rabbinischen Bibel erscheinen liess. Allein die Gestalt, in welcher sie von hier aus fortgepflanzt wurde, leidet bekanntlich trotz des vom ersten Herausgeber angewandten Fleisses und ungeachtet der vielen Nachbesserungen, welche ihr der spätere Herausgeber Joh. Buxtorf angedeihen liess, nicht nur an zahllosen Fehlern, sondern auch an unzweckmässiger und ungleichartiger Vertheilung und Anordnung des Stoffs. Dadurch dass die Regeln theils an den Rändern des Textes wie in den Bibelhandschriften an den betreffenden Stellen Erwähnung finden, theils aber erst in den sehr unvollkommenen und unvollständigen alphabetischen Zusammenstellungen am Schluss vorkommen, wird der Gebrauch des Ganzen ausserordentlich erschwert und beeinträchtigt. Diese Fehlerhaftigkeit der Masorah ist nicht bloss von den Abschreibern der Handschriften verschuldet oder von den Gelehrten, welche die an zahlreichen Druckfehlern leidenden Ausgaben veranstaltet haben, sondern hat ihren Grund

---

<sup>1</sup> Der Herausgeber dieser Abhandlung verweist wegen seines Theils an derselben auf den Schluss und bemerkt an dieser Stelle nur, dass die wenigen Anmerkungen, die er beizufügen für gut fand, in Klammern [ ] eingeschlossen sind.

vornamlich in der allmählichen Entstehung der Masorah selbst. Daher die Verschiedenheit der Fassung, welche dieselbe Regel durch so viele verschiedene Zeiten und Hände in verschiedenen Handschriften und in derselben Handschrift an verschiedenen Orten gefunden hat, daher die Verschiedenheit in der Vollständigkeit der Zählungen und Belege; so dass die Masorah als ein Chaos erscheint und sich ihre Angaben bei näherer Prüfung nur zu oft als einseitig, ungenau, unvollständig (besonders in Zahlen und Belegen) herausstellen, und dieser berühmte „Zamm des Gesetzes“ (d. h. Verwahrung des überlieferten Textes gegen falsche Lesarten) in seiner ganzen Gebrechlichkeit offenbar wird. Es ist demnach eine neue kritische Ausgabe der Masorah die unumgängliche Bedingung ihrer Benutzung für die Textkritik. Diese wird die einzelnen Regeln nicht nur in der richtigsten und vollständigsten unter den vorhandenen Gestalten aus den besten Handschriften zu erheben und in sachgemässer Ordnung zusammenzustellen, sondern auch auf eine nähere Prüfung ihrer Richtigkeit und Zuverlässigkeit einzugehen, sie genauer zu fassen und zu ergänzen, von Auswüchsen zu säubern, auch die viele Spreu vom guten Korn zu scheiden haben; denn es finden sich eine Menge Quisquillien darunter. Eine solche Ausgabe hat der Herausgeber des Buchs <sup>2)</sup>, welches vorliegende Abhandlung zumächst veranlasst hat, längst versprochen. Er hat seine Befähigung dazu bereits durch frühere Arbeiten, namentlich die Ausgabe des Tractats über Vocale und Accente im Anhang der zweiten Bomberg'schen Rabbinischen Bibelausgabe <sup>3)</sup> hinlänglich bewiesen. Nachdem viele Jahre seitdem verlaufen sind, ohne dass etwas von der Ausführung verlautet hatte, erscheint hier als Vorläufer eine Arbeit, welche einerseits des Autors Befähigung zu diesem Werk in ausgezeichnetem Maasse bewährt, andererseits aber auch die Schwierigkeit desselben noch mehr herauszustellen geeignet ist.

Unter den handschriftlichen Quellen, an die ein Bearbeiter der Masorah gewiesen ist, nehmen natürlich diejenigen Handschriften, welche eine selbständige, nicht am Rande des Textes zerstreute Zusammenstellung der masorethischen Regeln geben, die erste Stelle ein. Dass es solche im Mittelalter gegeben hat, wissen wir aus den Anführungen schon alterer Rabbinen sowie aus den Angaben des ersten Herausgebers, welcher dergleichen Zusammenstellungen vor sich gehabt hat. Die bestimmtesten Angaben darüber finden sich bei dem Zeitgenossen dieses ersten Herausgebers R. Elias

---

2 Das Buch Ochlai Woelai (Masorah), übersetzt und mit erläuterten Anmerkungen versehen nach einer, so weit bekannt, einzigen in der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris befindlichen Handschrift von Dr. J. Frensdorff, Oberlehrer der Bildungsanstalt für jüdische Lehrer zu Hannover, Hannover, Hahn'sche Hofbuchhandlung 1864, 4. XIV 71. 188 SS.

3 Fragmente aus der Punctations- und Accentlehre der hebraischen Sprache Hannover 1847. 92 SS. 8

Levita, dem Verfasser des ersten Werkes zur Erklärung der Masorah<sup>4)</sup> Dieser nennt sowohl in der zweiten (metrischen)<sup>5)</sup> als in der dritten (prosaïschen)<sup>6)</sup> Vorrede zu seinem Werk als die Hauptquelle seiner masoretischen Studien sowie der gedruckten Ausgabe durch R. Ja'qob ein Buch 'Okilah v'oklah, das er sogar als das einzige seiner Art bezeichnet. Unter diesem Namen, der von einem Beleg der ersten Regel nach Rabbinischer Sitte entlehnt ist, führt es bereits David Qimchi<sup>7)</sup> öfter an. Dass aber dieses Buch das einzige dieser Art gewesen sein soll, ist auffallend und scheint eine Uebertreibung des Ehas zu sein, da wir mehrfache Zeugnisse vom Vorhandensein besonderer Masorahhandschriften im Mittelalter haben. Abgesehen von den häufigen Anführungen der „grossen Masorah“ bei R. Judah ben Bileam, R. Tam u. A., die auch auf die gewöhnliche, in den Bibelhandschriften befindliche gehen können, finden sich in einer Handschrift der Leipziger Rathsbibliothek aus dem 13ten Jahrhundert in dem kritischen Commentar am Rande öfter zwei alphabetisch geordnete Masoren angeführt: 1. eine Masorah magna, welche der berühmte R. Gerson (im 11ten Jahrhundert) eigenhändig geschrieben und mit כִּינִיָּהּ versehen haben soll. 2. eine solche des Menahem von Juani (Joigny)<sup>8)</sup>. Auch befand sich nach Buxtorf<sup>9)</sup> eine besondere Masorah in einer Handschrift der palatinischen Bibliothek und findet sich noch jetzt in der Bibliothek des geistlichen Ministeriums zu Erfurt eine solche, die Joh. Heinr. Michaelis bei seiner Ausgabe des A. T. gebraucht hat und unter dem Namen Masorah Erfurtensis auführt<sup>10)</sup>. Nach einer Aeusserung des jüngern Joh. Buxtorf<sup>11)</sup> gabe es „unzählige Handschriften der Masorah“. Indessen hatten sich neuere Jüdische

4) Unter dem Titel: מִסְרַת הַמִּסְרָה, Venet. 1538; Basel 1539; deutsch herausgegeben von Semler. Halle 1772. 8.

5) S. 37 flg. bei Semler.

6) S. 85 bei Semler.

7) Mikhlah fol. 137a. 199a WB s. v. מִסְרָה [Die Ausgabe, wonach die Grammatik von Qimchi hier und weiter citirt wird, ist die Octavausgabe Venet. Bomberg 1545; vgl. Frensdorff Ochlal Wochlah S. XII. und Steinschneider Bibliogr. Handbuch S. 73a, nro 1049. Dem Herausgeber dieser Abhandlung stand leider nur die Bomberg'sche Folioausgabe aus dem nämlichen Jahr zur Disposition. Allein in den Vorarbeiten des Verfassers wie im Concept sind gerade diese Citate überall deutlich geschrieben, weshalb kein Grund vorlag, dieselben zu ändern, zumal sich deren Richtigkeit auch aus einer ungefähren Schätzung nach der grösseren Ausgabe ergab.]

8) Vgl. Delitzsch, Catal. codd. Lips. S. 273 und Zunz additamenta ibid. S. 315. Dasselbst wird noch bemerkt, dass auch Rasli eine besondere Masorah magna gebraucht habe, die er von der am Rande befindlichen unterscheidet.

9) Tiberias pag. 183 edit. 1665.

10) Cf. praef. cap. I. § 5; cap. IV. § 3.

11) Appendix bibl. rabb. pag. 438. [Bibl. rabb., Harborn 170 S. 8. pag. 361]



Gelehrte wie Salomo Norzi <sup>12)</sup> vergeblich nach einer solchen Handschrift wie das von Elias Levita gerühmte sog. **אסכולה ואסכולה** umgesehen und es galt daher für verloren. Um so grösser war die Freude des Herausgebers, als er nach langem Suchen vernahm, dass sich die gesuchte Handschrift in der Kaiserl. Bibliothek zu Paris finde, welche er dann 1862 selbst abgeschrieben und nun im vorliegenden Werk als ein unicum herausgegeben hat. Wenn nun aber hiebei der Herausgeber annimmt, dass die gefundene Handschrift die lange vermisste und gesuchte sei, dieselbe, die Elias Levita und David Qimchi unter diesem Namen angeführt und gebraucht haben; wenn er von dieser Annahme aus bei Vergleichung dieser Handschrift mit der gedruckten Masorah aus der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Regeln dieser mit denen der Pariser Handschrift auf den Gebrauch oder Nichtgebrauch dieses „Buchs“ von Seiten des ersten Herausgebers und seiner Nachfolger schliesst <sup>13)</sup>, am Ende aber wegen der grossen Verschiedenheit trotz der Behauptung des Elias Levita, dass dieser den grössern Theil der Masorah daraus entnommen habe, bezweifelt, ob derselbe das Buch überhaupt benutzt habe <sup>14)</sup>; so liegt darin wie überhaupt in der Annahme ein unicum gefunden zu haben schon von vorn herein ein Fehlschluss, beruhend auf der unhistorischen Ansicht, dass die in jener Handschrift aufgezeichnete „grosse Masorah“, wie sie in der Ueberschrift heisst und schon von den ältesten Rabbinen im Mittelalter häufig angeführt wird, ein einziges Werk von fixirtem Inhalt und von einem bestimmten Verfasser oder Redactor zu einer gewissen Zeit (und zwar im höchsten Alterthum) aufgezeichnet sei <sup>15)</sup>; ein Werk, von dem es zwar verschiedene Abschriften von grösserem oder geringerem Werthe, aber im Allgemeinen nur von demselben Inhalt geben könne. Dass es aber unter demselben Namen **אסכולה ואסכולה** oder „grosse Masorah“ bei gleichem Grundstock in Inhalt, Anordnung und Umfang sehr verschiedene Zusammenstellungen geben könne, davon liegt der thatsächliche Beweis, wenn nicht schon in der Erfurter Handschrift (die ich nicht kenne), wenigstens in einer Handschrift mit einer selbständigen Masorah auf unserer Universitätsbibliothek (gez. Y. h. 10), die ich zuvörderst etwas näher beschreiben will <sup>16)</sup>.

12) **מנחת שי** zu 1 S. 1. 9.

13) Frensdorff a. a. O. z. B. S. 15

14) Frensdorff Vorrede S. X.

15) [In Hupfeld's Nachlass findet sich eine Anzahl Aufzeichnungen, worin die allmähliche Entstehung der Masorah vom Talmud aus historisch verfolgt wird: dabei bilden natürlich die Angaben des Tr. Sopherim die Grundlage. Die historisch richtige Ansicht aussert auch Dillmann in Herzog Realencyclopädie II, 153 Art. Bibeltext und unter Benutzung der Aufzeichnungen Hupfeld's Arnold ebenda IX, 131 ff. Art. Masorah.]

16) Ich muss es nach meinen im vorigen Winter [1864<sup>5</sup>] gemachten Aufzeichnungen thun; da die Handschrift selbst seit dem Frühjahr in den Händen

Es ist eine Handschrift auf Pergament in klein Quart, durchgängig mit derselben schönen grossen Quadratschrift, wie die schönsten Bibelhandschriften im Mittelalter geschrieben, auf zusammen 138 bezifferten Blättern, wovon 128 auf die Masorah in gespaltenen Columnen gehen. Dann folgt von 129 b an noch in ganzen Columnen mit kleinerer zum Theil Rabbinischer Schrift und blasser Tinte eine Anzahl masorethischer Anhänge. Es sind aber für die Masorah wirklich nur 122 oder vielmehr, da zwischen f. 119. 120 ein unbeziffertes Blatt sich befindet, 123 Blätter, indem die Bezifferung auf dem ersten Blatt verwischt ist und auf dem zweiten mit ט (8) beginnt, also vorn sechs Blätter fehlen. Diese scheinen aber nicht Masorah, sondern eine grammatische Abhandlung enthalten zu haben. Denn auf der ersten Seite des ersten ursprünglich siebenten Blatts steht unter der Ueberschrift סִמְנֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל ein Verzeichniss der Accente an ausgehobenen Schriftstellen in sehr schöner Schrift der grössten Art. Die Figuren der Accente sind die der altern Handschriften und haben ihre Namen über jedem Textwort. Darunter folgen in kleinerer zum Theil verwischter Schrift die Namen und Eintheilungen der Diener (שְׂפָרִים שְׁבָעִים) ganz wie bei Judah ben Bileam <sup>17</sup>). In der Masorah selbst findet sich bald nach dem Anfang eine doppelte Lucke von je zwei Blättern, die aber durch später eingeschobene Blätter von weissem und dunnem Pergament mit schlechter Rabbinischer Schrift ergänzt sind. Auch ist der Einband neuern Ursprungs und man hat demnach damit festgehalten, was noch übrig war. Da das erste Blatt ganz braun und moderig und auf der Vorderseite ziemlich abgeschabt, und das letzte Blatt zum Theil abgerissen und auf der letzten Seite beschmutzt und ohne Schluss ist, so scheint die Handschrift früher übele Geschieke erlitten zu haben, ehe sie den jetzigen schützenden Einband erhielt. Es ist ein am Rücken und an den Ecken mit Leder eingefasster Pappband, der ausserdem mit buntem Papier überzogen ist, wie man es auf Einbänden aus dem Ende des 17ten und Anfang des 18ten Jahrhunderts häufig sieht; der Einband scheint demnach aus dem Anfang des 18ten Jahrhunderts zu stammen. Dabei sind auch die Blätter vorn an zwei Stellen in verkehrter Ordnung eingehftet.

Die Masorah besteht aus zwei Abtheilungen, denen auf neun Seiten fol. 7 b—11 ein Verzeichniss der Regeln beider Abtheilungen mit der Ueberschrift סִמְנֵי מ' , wobei schon die zweite Abtheilung סְדֵרָא אַחֲרֵינָא heisst, voraufgeht. Die erste Abtheilung

des Herausgebers ist, der sich dieselbe, nachdem ich sie ihm brieflich beschrieben hatte, zum Behuf seines Werkes erbeten hat.

17. Cf. Hupfeld, *Commentatio de antiquioribus apud Judaeos accentuum scriptoribus* part II. pag. 3. not. 10. Die Rabbinischen Tractate über die Accente schicken gewöhnlich einen solchen über die Vocale (יְקוֹרֵד) oder dergleichen grammatische Gegenstände voraus.

fol. 12—72. also 61 Blätter oder 122 Seiten, besteht aus 170, die zweite fol. 73—128 nebst einem unbezifferten Blatt, also 57 Blätter oder 114 Seiten, aus 343 Regeln. Doch ist die Zahl thatsächlich viel grösser, weil häufig nicht nur das *הלכה* (die Kehrseite der Regel) sondern auch viele zu derselben gehörige Bemerkungen unter dieselbe Ziffer befasst sind, die anderwärts (wie stets beim Herausgeber der Pariser Handschrift) als besondere Regeln gezählt werden; so besonders 152. 53 (Verbindungen mit *יהיה*, *אזהרה*) und 156—61 (Verbindungen mit *על* oder *אל*; und noch mehr in der zweiten Abtheilung, wo N. 1—88 alle aufgezählten Formen eines Nomen oder Verbum unter einer Ziffer stehen. Auch sind im zweiten Theil zwei Regeln unbeziffert, die eine zwischen 113. 114. die andere am Schluss, so dass die Gesamtsumme auf 345 anwächst. Ueberdies findet sich ein grösseres unbeziffertes Stück zwischen 279. 280, unter der Ueberschrift *כלל* 130 kürzere Regeln auf sechs Seiten enthaltend. Dazu kommen noch eine Menge an den Rändern hinzugefügte Zusätze in kleinerer Schrift, meist zierlicher Quadratschrift, doch auch viele in Rabbinischer Schrift, manche nur das Gesagte beurtheilend oder Beispiele berichtigend, aber die meisten neue Regeln enthaltend, in der ersten Abtheilung noch sparsamer (an 40), in der zweiten Abtheilung aber fast auf jeder Seite (über 180); dazu in den Anhängen noch  $214 + 34 = 248$  und ein Verzeichniss von Wörtern mit Pathach in Pausa durch alle Bücher des A. T. So stellt sich die Zahl der Regeln in der ersten Abtheilung auf über 260, in der zweiten Abtheilung über 800, zusammen weit über 1000; und wenn man die vielen besonders in der zweiten Abtheilung N. 1—88 unter derselben Ziffer befassten Formenzahlungen (z. B. an 36 Zahlungen unter *בין*) rechnet, so wurden noch weit mehr herauskommen. Die Belege sind fast durchgängig mit Angabe der Bücher, worin sie sich finden (die aus dem Pentateuch überhaupt mit *חז"ל*, die aus den kleinen Propheten mit *חז"ל*, d. i. *חז"ל קטנים*) in Rabbinischer Schrift am Rand versehen und der Schluss der Regel durch das Schlusszeichen *○* bezeichnet. Die gespaltenen Columnen sind für die grosse Mehrzahl der Regeln, welche einen Gegensatz oder Wechsel zweier Formen aufstellen (die Grundlage der Masorah) sehr zweckmässige, da jeder Form ihr Gegenstück zur Unterscheidung gegenüber gestellt wird.

Was den Inhalt und die Anordnung betrifft, so enthält die erste Abtheilung fast nur masorethische Regeln im engern Sinn und im Allgemeinen den Kern und die altern Bestandtheile der Masorah, nämlich Bemerkungen und Zahlungen ausserordentlicher Erscheinungen oder sonstiger Merkwürdigkeiten des Textes, d. h. solcher Wörter (Formen) oder Wortverbindungen, die durch ihre Seltenheit oder Abwechselung mit verwandten oder eine Variation im Synagogengebrauch den Jüdischen Schriftgelehrten bemerkenswerth erschienen, und die daher schon früh zusammengestellt, nach ihren Klassen geordnet und gezählt worden waren. Man kann darin drei Massen

von Regeln unterscheiden: Zuerst N. 1—70 Zahlungen von nur ein Mal oder einige Male vorkommenden Wörtern, Wortformen oder Wortverbindungen; und zwar theils allein, theils mit gewissen Präfixen verbunden, mit diesem oder jenem Vokal oder Accent (פָּרָשָׁה oder פָּרָשָׁה), also einen Parallelismus oder Gegensatz darstellend (sog. פָּרָשָׁה = Paare, weil sie paarweise einander gegenüber gestellt wurden). In diesen ersten 70 Regeln sind die Verzeichnisse gemeiniglich ganze Alphabete, meist mit mehrfacher Vertretung desselben Buchstabens, zum Theil aber ohne vollständige Vertretung aller Buchstaben (wie ja auch die alphabetischen Lieder selten ganz vollständig sind), sog. פָּרָשָׁה; aber immer paarweise aufgezählt; nur wo kein Alphabet herauskommt als פָּרָשָׁה auch in der Ueberschrift bezeichnet; so 14—56. Weiter hin kommt die alphabetische Form nur noch selten vor: in der ganzen zweiten Abtheilung nur ein Mal N. 160, weil mehr vereinzelte Wortformen enthaltend; ohne solche Parallelzahlungen von einmaligen Formen in diesem Abschnitt nur N. 19—21, öfter aber mit folgendem פָּרָשָׁה einen Parallelismus oder Gegensatz bildend wie 22 flg. 27 flg. 43 flg. 31 u. 33, 34 flg. 36—42, 62—70. — Dann folgt N. 71—150 eine zweite Masse von Bemerkungen und Zahlungen: Varianten der Lesart, Q'ri's, die gewissermassen kritischer Art sind, insofern sie die statt der Textlesart im Synagogengebrauch übliche notiren. Zuerst 71 und פָּרָשָׁה 72 noch zwei Alphabete, wie im ersten Abschnitt, von Wörtern mit variirendem Vau und Jodh in der Mitte; dann 73—150 Zahlungen, die kein volles Alphabet ausmachen, in folgender Anordnung: 1) 73—85 allgemeine, die nicht bloss einzelne Buchstaben betreffen; nur 74 und 77 flg. betreffen das פָּ und sollten bei diesem stehn. 2) 86—149 einzelne Buchstaben betreffend in alphabetischer Ordnung derselben. 3) Zuletzt 150 sieben Verse mit K'tibh und Q'ri von je sieben Wörtern auf beiden Seiten umgeben. — Endlich die dritte Masse 151—170, worunter drei bis vier Alphabete, enthält eine Art Nachtrag zum ersten Theil, Zahlungen von allerhand Wörtern und Wortverbindungen; zunächst 151—54 der verschiedenen Verbindungen der Gottesnamen אֱלֹהִים, יְהוָה und אֱלֹהִים, dann (wie im ersten Abschnitt) 155—161 Regeln über den Wechsel von פָּ und פָּ und 162—70 פָּ und פָּ zu Anfang des Verses und in demselben Verse wiederholt bis zu fünf Mal.

Die zweite Abtheilung, fol. 73—125 besteht wieder aus mehreren Massen; zuerst 1—88 Aufzählung der verschiedenen vorkommenden Bildungen (Formen) gewisser Verba und Nomina wie in einer Concordanz. Die Ordnung ist, wie es scheint, nach der Zahl des Vorkommens, oft schliessend mit einer Reihe einmaliger Formen. Dann folgt 89 flg. wieder eine Masse Zahlungen von allerhand Erscheinungen, wie im ersten Theil, doch nicht sowohl von Seltenheiten, als sonstigen Besonderheiten, die Gegenstand der Rabbinischen Aufmerksamkeit wurden. Zuerst 89—109 Erschei-

nungen am Anfang oder Ende des Verses, besonders Wörter mit und ohne ך, Variation wiederkehrender Wörter an derselben Stelle oder in demselben Abschnitt, in verschiedenen Büchern n. s. w. oder Wiederholung desselben Wortes in demselben Vers. Dann 110—113 Verzeichnisse (שטת) von Wörtern, die in einem Buche nur ein Mal, in anderer Form oder Bedeutung in andren Büchern aber öfter vorkommen; 114 flg. Formeln oder sonstige Gruppen, die hinsichtlich der Ordnung oder des Vau oder der Präpositionen oder der Orthographie variiren, namentlich Variation von ך und ך (144—49) מן und מן oder מ, א mobile oder quiescens (152—56), ךי אהה und ךי אהה, כלי und כלי, פתח — plene und פתח — defective, במדבר סיני und בזה סיני, mit Qameç oder Pathach (182—96), drei Mal mit ך (197—201) oder ebenso vier Mal (216—18), vier Mal mit מ am Anfang (203—205), vier Mal ohne Artikel im zweiten Wort (206—10), fünfmalige Futura mit Vau conversivum (211—15), Glieder des Körpers mit ך. (219—21), Formen mit ךי. (222—24), ךי אהה und ךי אהה (225 flg.) acht Mal mit ךי. Dann 228 flg. wieder Zählungen von Formen aller Art, 268 flg. Formen mit verschiedener Punctuation. Hinter 279 eine grosse Reihe von kurzen unbezifferten Regeln (etwa 140) unter der Ueberschrift כלי, die alle mit der Ueberschrift כל מקרא (oder dem Buche, worin die Regel) anfangen, worauf die Ausnahme folgt, aus einer oder zwei Stellen bestehend, daher meist nur eine Zeile einnehmend (doch auch einige längere mit drei bis fünf, ja sieben Ausnahmen, oder durch alle Bücher verfolgt, z. B. כל und כל zu Anfang des Verses). Der Unterschied der Form besteht meist nur in zufälligen Zusätzen: Vau copulativum, Präpositionen, defectiver Orthographie, auch wohl Punctuation und Accenten und ähnlichen Lauten. ך— und ך—, א und א, wie sie auch sonst wohl in besonderen Regeln gezählt werden. Von 280 flg. an wieder Zählungen von allerhand Formen und Formeln, fast alle nur drei Mal; 328—343 lauter zwei Mal vorkommende Futurformen mit ך. Zuletzt ohne Ziffer ein Verzeichniss von elf Versen mit Nun am Anfang und Ende: und am Schluss noch auf drei Zeilen von derselben Hand vier Formeln mit א, zwei mit א und einige einzelne Wörter.

Die Randbemerkungen enthalten natürlich grossten Theils Zählungen derselben Art wie der Text, auch Wiederholungen, entweder ohne Stellen oder mit kurzer Bezeichnung derselben durch ein Stichwort. Die zur ersten Abtheilung enthalten meist Zählungen von Merkwürdigkeiten, z. B. fol. 9a zwölf Versanfänge, wo dasselbe wiederholt ist und ein Wort dazwischen steht (מסרת מכת), und fol. 58b drei Verse von sieben Wörtern, drei beiderseits und dazwischen ידוה; fol. 69a drei Verse, worin sieben ähnliche Wörter (דמי), ohne ך anzunehmen, vorkommen, wie אר — אר, זמי — זמי; fol. 11b in Rabbinischer Schrift לא אבה mit der Bemerkung, dass diese Masorah zwar in der grossen Masorah (zu

Deut. 9) stehe, aber hierher gesetzt sei, weil einige וְלֹא schreiben, aus dem Munde des R. Judah ben R. Joseph: fol. 32 b בְּרִי im Pentateuch stets mit Pathach, ausgenommen ein Mal mit Qameç; fol. 33 a ein Alphabet von einmaligen ךְ am Anfang des Wortes mit Qameç ohne Stellen: fol. 51 a ein Mal vorkommende Wörter mit ךְ am Ende statt ך, und fol. 51 b dreizehn Wörter mit ך statt ךְ; fol. 66 b sieben םֶ, die so nur ein Mal vorhanden sind (nämlich mit Substantiven und nicht mit Verben verbunden): fol. 71 a םֶ plene; fol. 72 b eilf םֶ׃; ebend. drei םֶ׃, wo man םֶ׃ erwartet. — In der zweiten Abtheilung zunächst und auch weiterhin meist Ergänzung der dort aufgezählten Formen, besonders plene und defective Orthographie am Anfang der Verse betreffend, doch auch viele Merkwürdigkeiten und Seltenheiten (Anomalien), wie Qameç ohne Pausa statt Pathach oder Pathach in Pausa mit gewöhnlichem Accent; vier Verse, wo in jedem Wort ein םֶ׃ םֶ׃ stets mit Pathach, ausgenommen ein Mal mit Qameç: neunzehn מֶ׃, ausgenommen zwei מֶ׃; zwölf Verse mit םֶ׃ םֶ׃; sieben mit םֶ׃ םֶ׃; eilf mit םֶ׃ am Ende des Verses (und zwei Worte noch dahinter, also drittes Wort vom Versende aus); drei und zwanzig םֶ׃ zu Anfang des Verses; acht מֶ׃ מֶ׃; neunzehn מֶ׃ zu Anfang des Verses; zehn Verse, in denen das zweite Wort מֶ׃: eine מֶ׃ von einmaligen מֶ׃; zehn מֶ׃ mit Qere statt Segol; zwölf Verse, worin מֶ׃ mit vier Mal darauf folgendem מֶ׃; und eilf Verse, worin מֶ׃ und מֶ׃ zugleich vorkommen.

Den Schluss der Masorah auf der letzten Seite 129 a nehmen noch eigenthümliche Angaben über Zahl der Verse im A. T., die Jahre der Weltgeschichte, welche die Bücher ausfüllen, und ihre Aufzeichner ein.

Hierauf folgen noch fol. 129 b bis 132 auf drei Seiten nebst zwei kleineren Blättern masorethische Bemerkungen unter der Ueberschrift זֶה מִסְכֵּה הַקְּטָנָה, aber alle mit Stellen, also nicht im Sinne unserer heutigen kleinen Masorah, zusammen etwa 214 Regeln, die zum Theil schon in den Randbemerkungen vorkommen, meist Zählungen von Formen und Wortverbindungen überhaupt oder in einer gewissen Abtheilung (Pentateuch, plener und defectiver Orthographie u. s. w., theils von Merkwürdigkeiten und Anomalien, z. B. zehn Verse, deren Anfang und Ende einerlei ist; vierzehn Verse von drei Worten; fünfzehn Verse mit םֶ׃ — םֶ׃; drei םֶ׃ von wechselnden Formen in demselben Abschnitt (םֶ׃ u. םֶ׃); fünf Wörter mit zwei Accenten einem distinctivus und seinem Diener); drei verdoppelte Wörter mit Psiq; verschiedene Orthographie von םֶ׃; zehn Verse mit Merkah vor Zarqa; sieben Worte mit Shalsheleth und Psiq; zehn Verse, worin dasselbe Wort zu Anfang mit םֶ׃, in der Mitte ohne םֶ׃; acht Verse, worin das Ende dem Anfang des folgenden Verses gleich ist; achtzehn Wörter mit zwei Accenten (Gr. T'lisha und Doppel-Geresh).

Dann noch zwei unbezifferte aber mitgezählte halbe Blätter mit vier und dreissig meist längern Regeln in gröberer Rabbinischer Schrift: Zählungen von Formen und Formeln, besonders mit gewisser Punctuation und Orthographie; auch von Versen mit gewissen Wörtern, z. B. ein und dreissig mit אלהים, dreissig mit אלה אלה in der Mitte, achtzehn mit vier gleichen Wörtern oder דנין (vgl. Paris. 296: acht Verse mit vier gleichen Wörtern, unter denen das dritte abweicht); sechzehn mit אין אין; fünf im Pentateuch mit zwei Accenten.

Endlich fol. 135 — 136 a drei Seiten mit grober Rabbinischer Schrift: Verzeichniss der Stellen mit Pathach (Segol) bei Athnach und Soph pasuq durch alle Bücher (die betreffenden Pausalwörter sämmtlich punctirt); dergleichen sich auch im cod. Lips. 102 a als dritter Anhang zu den Schriften des Simson findet. Dieses Verzeichniss führt auch Elias Levita<sup>18)</sup> als von den Masorethen gezählt unter dem Namen פתח דספרא an.

Es fragt sich nun zunächst, wie sich diese Handschrift zu der von Frensdorff herausgegebenen Pariser Handschrift verhält. Aus der oben angeführten Zahl erhellt, was zuvörderst den Anfang betrifft, dass die Hallische Handschrift weit reichhaltiger ist als die Pariser und mit Hinzurechnung der Randbemerkungen und Anhänge, auch wenn man die vielen Wiederholungen in den Randbemerkungen oder Anhängen abrechnet, doppelt soviel masorethische Regeln enthält als diese; jene weit über 1000, diese gegen 400. Die Pariser Handschrift bezieht sich nämlich in der Hauptsache auf Zählung von Merkwürdigkeiten, d. h. solchen Erscheinungen im Text, seien es einzelne Wörter und Wortformen oder Wortverbindungen und Formeln, die entweder an sich als Ausnahmen oder Seltenheiten oder als Variationen d. i. im Wechsel mit anderen ähnlichen in Form (Orthographie, Punctuation, Accenten), Verbindung mit oder ohne Artikel, Präfixen, Wortfolge in der Schrift überhaupt oder nur in einem gewissen Buch verglichen mit andern, besonders Parallelstellen, oder immer an einer gewissen Stelle (Anfang, Mitte, Ende) des Verses vorkommend oder auch umgekehrt durch ihre Wiederholung in demselben Vers der Rabbinischen Grübeleien bemerkens- und zählenswerth erschienen; nicht auf Zählungen von Formen überhaupt ohne Rücksicht auf Seltenheit oder Variation, ausgenommen im späten Anhang mit 24 Regeln<sup>19)</sup>. Ver-

18) Mas. II. 2. pag. 182sq. bei Semler; ebenso bei Qimchi Mikhlol fol. 20 b, wo einige Beispiele angeführt werden, z. B. in der Genesis zwölf bei Athnach und sieben bei Soph pasuq; hier aber zehn bei Soph pasuq. worunter jedoch falsch ist ואברכים statt כם —, welches Beispiel indessen auch Elias Levita anführt. In der Masorah fualis finde ich sie nicht; auch in der kleinen Masorah sind die Beispiele zum Theil nicht dahin gerechnet.

19) Der Herausgeber will diese Zählungen gar nicht zur Masorah rechnen, so dass es ein Vorzug der Pariser Handschrift wäre, sich nicht darauf eingelassen zu haben. Allein wenn dergleichen auch nicht dem ältesten Begriff und

gleichet man aber beide Handschriften in dem Gebiet, welches sie mit einander gemein haben, in den eigentlich masorethischen Zählungen oder Regeln, so springt sofort die Thatsache in die Augen, dass der beiden gemeinsame Vorrath von Bemerkungen auch grösstentheils massenweise in derselben Ordnung in beiden Handschriften vorhanden ist. Dies gilt besonders von der ersten Abtheilung der Hallischen Handschrift, die sich fast ganz auch in der Pariser wiederfindet. Die erste grosse Masse sind Alphabete oder  $\text{זניק}$  von ein Mal oder einige Mal vorkommenden Formen oder Formeln, die in beiden Handschriften in derselben Ordnung an der Spitze stehen; nur dass N. 13. der Hallischen (Alphabet von Wörtern, die zwei Mal in derselben Bedeutung vorkommen) in der Pariser erst als N. 70 steht, wo sie sich an andere Alphabete von zweimaligen Formen anschliesst. Auf diese erste gemeinsame Masse folgt in der Hallischen Handschrift eine zweite N. 71—150 von Variantenverzeichnissen (Q'ri's), an deren Spitze 71 und  $\text{חלוקה}$  72 noch zwei Alphabete, Varianten von Vau und Jod in der Mitte des Worts stehen, die auch in der Pariser unter 80, 81 vereinzelt unter sonstigen Alphabeten den Anfang der kritischen Verzeichnisse machen, aber dann wieder durch andere Alphabete 82—84 (von grossen und kleinen Buchstaben) und nachher nicht-alphabetische Verzeichnisse über  $\text{זא}$  und  $\text{זב}$  85—89 unterbrochen werden und erst 91 flg. ihre Fortsetzung erhalten. Der Grund dieser Verletzung der Sachordnung in der Pariser Handschr. besteht darin, dass sie dem formellen Gesichtspunct der alphabetischen oder nichtalphabetischen Form folgend auf die Alphabete 1—70 zunächst noch weitere Alphabete verschiedener Art folgen lässt, worunter auch die beiden kritischen 80, 81, wie sie denn auch die Verzeichnisse über  $\text{זא}$  und  $\text{זב}$  85—89 von den alphabetischen gleicher Art 76—78 trennt (in der Hall. dagegen vereinigt 153—161 b), weil diese alphabetisch, jene dagegen nichtalphabetisch sind; ebenso ist 178 flg. (kleines umgekehrtes Nun) von den alphabetischen Verzeichnissen 82—84 abgesondert. Nach dieser Unterbrechung folgen die übrigen kritischen Verzeichnisse in der Pariser Handschrift 91—166 in derselben oben angegebenen Sachordnung wie in der Hallischen 73—150, nur dass 122 und 165 flg. ausser

Bestandtheil der Masorah, sondern einer spätern Erweiterung desselben angehören, so sind sie doch nicht nur eine ganz natürliche Erweiterung und organische Entwicklung der Masorah, sondern von demselben Nutzen für Grammatik und Kritik wie die Zählung seltener Formen, viel nützlicher als der grösste Theil der Zahlereien, womit die Masorah sich beschäftigt, von läppischen Curiositäten, wie ganz bedeutungslosen Umständen, unter denen ein Wort am Anfang oder Schluss eines Verses, mit oder ohne  $\text{ז}$  (die zahlreichste und unfruchtbarste Klasse) in demselben Vers wiederholt vorkomme, u. s. w. Curiositäten, die nur für den massigen und spielenden Grübelgeist der Rabbinen Interesse haben konnten, und von Elias Levita in Mas. hammas. häufig als Beispiele angeführt werden und wenn ich nicht irre selbst schon von älteren Grammatikern wie Qimchi und Bileam.



der alphabetischen Ordnung, also an falscher Stelle stehen, und zehn Regeln der Hallischen Handschr. fehlen, welche zum Theil nicht hierher gehören wie עשי, עשי, עשי. — Auch die Regeln in der dritten Masse der Hallischen Handschr. 151—170 finden sich in der Pariser nach ihrem Hauptgegenstand theilweise und an verschiedenen Orten zerstreut wieder: über den Wechsel von ל and ע (155—61) in der Pariser Handschr. 76—78. 85—89. 348—53, ausgenommen 349, während das lange Verzeichniss der Verbindung dieser Präpositionen mit Wörtern aller Art 159—161a fehlt; von den Regeln über Wiederholung von ל und ל in demselben Vers (162—70) die drei letzten (vier- und funfmalige Wiederholung) 365. 362. 259; über die Gottesnamen אֱלֹהִים (im Gegensatz zu אֱלֹהִים) וְיֵהוָה und אֱלֹהִים, ihre Verbindung unter einander und mit andern Wörtern (151—54) nur die einmalige und zweimalige Verbindung von וְיֵהוָה mit einem vorhergehenden Wort mit ו (185—87).

Aehnlich wie in der dritten Masse der ersten Abtheilung ist im Grossen das Verhältniss der zweiten Abtheilung, die überhaupt den Character eines Nachtrags von Zählungen aller Art hat, zur Pariser Handschrift. In dieser fehlt zuvörderst die ganze erste Masse von blossen Zählungen von Formen überhaupt 1—88 und ebenso die letzte 156—343, obwohl diese nur zum Theil aus einfachen Aufzählungen von Formen (228—67 und allenfalls 197—227) besteht und grössten Theils einen Gegensatz oder Wechsel zweier Formen oder eine Anomalie betrifft, dergleichen sonst im Pariser Codex gezählt wird; nur ausgenommen 160 (Alphabet von Wörtern mit וּ וְ וִ וֵ וֶ וֹ) Paris. 79; 163 (Wörter, die ein Mal mit Jodh, sonst immer mit Vau vorkommen) Paris. 214; 227 וְיֵהוָה Paris. 369; 327 (וּ gelesen wie ו) Paris. 191. Von der dazwischen liegenden Masse, 89—155, deren Regeln hauptsächlich theils die Versanfänge, theils aber die variirenden Formen und Formeln (חֲלֻמִּים) in Parallelstellen betreffen, ist wieder fast Alles auch in der Pariser Handschr. zu finden und zwar ebenfalls meist in kleineren Gruppen oder grösseren Massen. Von der ersten Klasse nur zwei kleine Gruppen 89—105 (Versanfänge, besonders Wörter mit ו, und Versenden) Paris. 95—97 und 171—73; 90—92 (אֵל וְאֵל) Paris. 344—46. Von der zweiten Klasse, den variirenden Formen u. s. w. ist 110—16 = Par. 269—76 und 117—130 = Par. 288—95 (nur in verschiedener Ordnung und ausgenommen 121 flg. = Par. 219; und 125 flg., die in der Pariser Handschr. fehlen); 131 flg. Par. 132—35 (in anderer Ordnung; 133 Par. 203; 135—38 Par. 244—47; 139 Par. 323. 321; 143 flg. Par. 205 flg. (in umgekehrter Ordnung) 147—49 Par. 211—13; 150—55 Par. 195—201. Es sind also besonders zwei grössere Massen, die sich in beiden Handschriften im Ganzen wiederfinden: 1) 110—130 Paris. 269—295 (nur dazwischen 277—87 Eigenes von derselben Art), 2) 131—155 findet sich an verschiedenen Stellen der Pariser Handschrift: 195—206. 211—13. 219 flg. 232—34. 244—47. 321.



darunter altes Talmudisches Gut (wie 168 *Tiqqnn* Sopherim, 169 *השנל*, 170 *עפלים*, 179 kleines umgekehrtes Nun, 218 *Ittur* Sopherim), dessen Fehlen in der Hallischen Handschrift auffällt, ebenso wie das der grossen und kleinen Buchstaben (Par. 82—84) und der aussergewöhnlichen Buchstaben überhaupt mit Ausnahme der hängenden. 3) Was sonstige Merkwürdigkeiten betrifft, welche der Rabbinische Fleiss bemerkt und gezählt hat, und die man als Erweiterung des Grundstocks, besonders der ersten Masse (1—70) weniger der zweiten betrachten kann, wie sie die Hallische Handschrift in der ersten Abtheilung 151—70 und in der zweiten 89 flg. sowie in ihren Randbemerkungen und Anhängen und die Pariser Handschrift in ihrer zweiten Hälfte 171—75 u. 182 flg. besonders 195 flg. liefert, — hauptsächlich einmalige oder seltene Wörter, Formeln oder Wortverbindungen, den Wechsel der Wörter und Formeln, auch hinsichtlich der Punctuation und Accentuation, die Wiederkehr gewisser Wörter und Formeln zu Anfang, Mitte oder Ende des Verses oder in demselben Abschnitt oder Buch, mit oder ohne Variation betreffend —, so ist die Pariser Handschrift weit reichhaltiger als die Hallische: a) in Bemerkung gewisser logischer und formeller Erscheinungen 182—84, 192—94, 268, 273—95, b) in Verzeichnissen einmaliger Formeln und Wortverbindungen 254—67, 366—73 (worunter auch Accente), c) Wiederholungen desselben Wortes in demselben Vers, besonders Partikeln und Präpositionen 296—365 (Hall. nur über *ער* II. 139 *אם*, *על* und *אז* 158). Im Ganzen hat die Pariser Handschr. nach der Zählweise des Herausgebers etwa 80 Regeln, die sich meines Wissens nicht in der Hallischen finden, dazu von den Zählungen der in demselben Vers wiederholten Wörtchen etwa 50, die aber nach Zählweise der Hallischen Handschr. nur etwa 10 ausmachen wurden. Auch von den 24 Zählungen von Formen im Anhang der Pariser Handschr. finden sich nur die beiden letzten *קרן* und *שם* in den Hallischen Anhängen. Wichtig sind darunter nur die oben genannten kritischen sowie einige einmalige Formen oder Verbindungen und die mit wechselnden Accenten oder Vocalen: das Uebrige besteht aus Rabbinischen Spielereien ohne Werth. Dagegen finden sich in der Hallischen Handschr. als dieser eigenthümlich ausser den zahlreichen Formenzählungen der zweiten Abtheilung: a) In der zweiten Masse der ersten Abtheilung die schon genannten zehn kritischen Varianten, wozu eigentlich auch 151 (Zählung der 134 *אדני* im Gegensatz zu *אדני* gehört. b) In der dritten Masse der ersten Abtheilung vieles Anomale in den Gottesnamen und ihrer Verbindung 152—54 und die Zählung von *אז* und *ולא* 162—67. c) In der mittleren Masse der zweiten Abtheilung über Versanfänge u. s. w. 89—108 vierzehn Regeln, und über variirende Wörter und Formeln acht Regeln. d) In der letzten Masse der zweiten Abtheilung 156—344, mit Ausnahme von 228—67 und allenfalls 219—24 (zusammen 45) die übrigen (etwa 140), die als Zählungen von wechselnden oder

anormalen oder nur ein Mal oder einige Male vorkommenden Formen zwar in das Gebiet der Pariser Handschrift gehören, aber mit Ausnahme von dreien (163. 227. 327 = Par. 214. 369. 191) daselbst fehlen. Ebenso die sämmtlichen 130 kurzen Regeln (חֲזָקִים) hinter 279 sowie die Randbemerkungen und die Anhänge, deren Regeln (mit Ausnahme der Randbemerkungen zur ersten Masse der zweiten Abtheilung 1—88 und eines Theils der sogenannten kleinen Masorah) ebenfalls hierher gehören und wovon sich nur etwa fünfzehn im Pariser Codex finden; zusammen wenigstens 500 hierher gehörige Regeln, welche die Hallische Handschrift mehr hat, so dass deren Vorrath an masorethischen Bemerkungen auch im strengern Sinne mehr als das Doppelte von dem in der Pariser Handschrift Vorhandenen beträgt.

Um aber das Verhältniss beider Handschriften, namentlich das historische, ganz zu beurtheilen, bedürfen wir noch mehr einer Untersuchung über die Form und ganze Beschaffenheit, wie die einzelnen Bemerkungen gegeben sind: die Genauigkeit der Fassung und die Richtigkeit und Vollständigkeit der Belege, sowie deren Anordnung. In allen diesen Stücken hat der Herausgeber der Pariser Handschrift, die hier gerade ein Feld zu glänzender Entfaltung seines Fleisses und seiner Genauigkeit hatte, der Pariser Handschrift den Vorzug vor der gedruckten Masorah zugesprochen. Dieses dürfte auch im Ganzen unbestreitbar sein. Doch ist das Urtheil des Herausgebers aus begreiflicher Eingenommenheit für seine Handschrift zu einseitig zu ihren Gunsten: und Manches dürfte in Abzug zu bringen sein, was der Gegenseite, insbesondere der Hallischen Handschrift zu Gute kommt. Am entschiedensten berechtigt ist jenes Urtheil für das Princip der Anordnung der Belege nach der Folge der biblischen Bücher (der aber oft andere wichtigere Rücksichten geopfert werden), welches die Hallische Handschrift weniger streng beobachtet. Auch sind die Belege im Ganzen vollständiger, namentlich die unter חֲזָקִים angegebenen fehlen durchgängig in der Hallischen Handschrift und der Masorah finalis; auch im Allgemeinen gesichteter, so dass das Fehlen oft gerechtfertigt ist. Jedoch ist überhaupt in den meisten Alphabeten keine Vollständigkeit zu finden und die Masorah in dieser Hinsicht unzuverlässig. Was die Fassung der Regeln betrifft, so ist dieselbe in der Masorah überhaupt und in allen Quellen kurz und ungenau und dem Rabbinischen Geschmack gemäss oft rathselhaft, so dass der Herausgeber der Pariser Handschrift sich oft zu einer Erläuterung bewegen fand; jedoch sind die Verschiedenheiten der Fassung nicht bedeutend und wesentlich. Im Ganzen findet sich die genauere Fassung der Ueberschriften am oftsten beim Pariser Codex. So hat dieser bei Alphabeten die Angabe der Unvollständigkeit (גְּזֵרִים) 4—10. 58, wo sie im Hallischen fehlt; dagegen fehlt dieselbe Paris. 30. mit Recht<sup>20)</sup>, wo sie

20) [Vgl. Fiensdorff, *Nachweise und Bemerkungen zu N. 30.*]

im Hallischen Manuscript u. Mas. fin. vorkommt; der Zusatz „am Anfang des Wortes“ (בִּיַּשׁ הֵ) fehlt Hall. 46. 47, aber auch Par. 63 flg.: der Zusatz בִּיַּשׁ הֵ bei הֵ fehlt Hall. 65 flg. Einige Male fehlt in der Hallischen Handschrift die Bezeichnung oder Zählung als Paare (זִיגִיּוֹת): 48 (wo fälschlich 40 einzelne Worte statt 20 Paare gezählt werden) 153. II. 109. Die Regel Hall. II 163 ist Par. 214 deutlicher ausgedrückt. Andererseits steht הֵלִיָּה Par. 104 fälschlich und fehlt bei 321 flg. Die Hallische Handschrift hat 22 (Alphabet von Wörtern, die ausnahmsweise ein Mal Qameç statt Pathach haben) den wesentlichen Zusatz בִּזְקָפָה (wie Mas. m. zu Lev. 1, 1 cf. Mas. fin. s. v. קָפָה) auch die betreffenden Worte damit versehen und sämtlich durchpunctirt. Der Herausgeber der Pariser Handschrift rechtfertigt (zu 21) die Weglassung der Bestimmung damit, dass auch viele andere Accente sich in den angeführten Beispielen finden und das folgende הֵלִיָּה (Wörter, die ausnahmsweise Pathach statt Qameç haben) ohne Rücksicht auf Accente stehn. Allein der letztere Grund beweist nicht, wie sogleich erhellen wird; und obwohl die Pariser Handschrift im vorliegenden Fall weit mehr Belege hat als die Hallische (140 statt 80), so haben doch auch diese, sowie diejenigen, welche die Mas. m. mehr hat, fast sämtlich Zaqeph, welches auch die kleine Masorah in den Ausgaben bei den meisten Stellen am Rande hat: קָפָה בִּזְקָה: wie denn, da die Regel eigentlich auf die Fälle geht, wo Qameç ansser der Pansa gedehnt erscheint, der nächste Hauptdistinctivus Zaqeph die Hauptrolle spielt, neben welchem nur selten noch R'bbia' und Tiphchah vorkommen. Die Regel ist a potiori hergenommen. So führt sie schon Elias Levita zu Qimchi Mikhlol fol. 5b 6a u. fol. 21a als Alphabet der grossen Masorah an (זִקְפִּין u. בֵּן הָרָהֵר קָפָה בִּזְקָה): wo Qimchi zuerst an beiden Stellen die allgemeine Regel: Qameç ohne Pansa aufstellt und dann Zaqeph besonders hervorhebt (mit der Bemerkung fol. 6b, dass Zaqeph an vielen Stellen mit der Kraft der Pansa vorkomme) und dann die Beispiele mit beiderlei Accenten aufzählt, die mit Zaqeph mit steter Beisetzung des Zeichens fol. 6a Perfectformen, wie schon R. Jonah, dann fol. 21 Futurformen, jene zusammen an 40, diese über 50). Das Gegenstück dazu הֵלִיָּה ist also Pathach in Pansa, wie es auch Qimchi an der letzteren Stelle fol. 20b erwähnt und mit Beispielen belegt (aber nur Futurformen), wobei Elias Levita sich auf ein Verzeichniss der Masorah in der Genesis unter dem Namen בִּיַּשׁ הֵ דִּסְפָּה beruft, welches sich aber weder in der Masorah finalis noch in der Pariser Handschrift findet, wohl aber in der Hallischen im letzten Anhang und zwar über alle Bücher. Das hier in der Par. u. Hall. Handschr. folgende הֵלִיָּה, welches 50 einmalige Formen mit Pathach überhaupt aufstellt, ist also kein eigentliches הֵלִיָּה und die Mas. fin. hat demnach Recht gethan, es nicht als solches folgen zu lassen. Allerdings hatte die Pariser Handschr., da sie die Regel unbedingt aufgestellt hatte, mehr Recht dazu als die Hallische. Was aber die Belege

betrifft, so ist kein Verzeichniss vollständig, auch das Pariser trotz seiner grossen Zahl nicht; und jedes hat eigene Beispiele, die dem andern fehlen. Selbst das bei Qimchi ungeachtet seiner Beschränkung auf Perfecta und Futura hat viele, die in der Masorah fehlen, was schon Elias Levita's <sup>21)</sup> Verwunderung erregt, aber bei so vielen Verzeichnissen zutrifft. Doch finden sich mehrere unter den folgenden Verzeichnissen zweimaliger Formen (ein Mal Par. und zwei Mal Hall. 24. 26). — Ein anderer Fall, der auch die Anordnung betrifft, ist die Regel 274 hinsichtlich der Gruppen Kanaanitischer Volkernamen, theils in der Vollständigkeit und Ordnung derselben, theils hinsichtlich des fehlenden ׀ bei den einzelnen. Die Pariser Handschrift drückt die Regel aus: „zwanzig Verse, worin Unordnung (בְּחִסְרוֹן בְּהִיגָה), vierzehn davon stehen allein (בְּיָחִיד) und סִינַי: diese nehmen ׀ und diese nehmen es nicht an“. Dies soll heissen: Es giebt zwanzig Verse, worin die Ordnung der Kanaanitischen Volkernamen variiert; vierzehn haben jeder eine eigene Ordnung (von den sechs übrigen, die je drei dieselbe Ordnung haben, wird nichts gesagt); auch werden Beispiele hinzugefügt, worin hinsichtlich des ׀ dieselbe Ordnung sich findet was also nicht sehr deutlich ausgedrückt ist). Die Handschrift verbindet nämlich beide Gesichtspunkte der Regel, die Folge der Namen und die Setzung des ׀ in ein einziges Verzeichniss, indem sie jedem der zwanzig Verse lediglich nach der Folge der Bücher zugleich unter dem Namen סִינַי die Beispiele desselben Gebrauchs des ׀ (bei einigen auch die Regel selbst) beifügt, wobei eines Theils der in der Regel gemachte Unterschied von 14 und 6 aufgegeben wird, andrerseits dieselben Fälle des ׀ sich mehrmals wiederholen. Die Mas. fin. dagegen (קריאתה) trennt mit Recht beide Gesichtspunkte und verzeichnet zuerst die Variationen der Namenfolge mit ihren Denkzeichen und zwar unter der vollständigen und deutlichen Ueberschrift: „Zwei Paare von je drei (Versen), worin sechs Wörter הַשֵּׁשֶׁת הַזֵּה dieselbe Ordnung haben, vierzehn Verse vereinzelt, zusammen zwanzig Verse“; worauf angemessener Weise auch die Belege jener beiden Paare von je drei übereinstimmenden Versen vorangehen, die vierzehn vereinzelt sind jedoch nur zwölf, da Exod. 13. 5 u. Jos. 24. 11 fehlen) in einer gewissen Sachordnung (meist paarweise) folgen; dann in zwei anderen Absätzen mit neuen Ueberschriften und ebenfalls in einer gewissen Sachordnung die Variationen des ׀ ungefähr mit denselben Parallelstellen wie in der Pariser Handschrift, aber mit unnöthiger Zerreißung in zwei Absätze (auch unzutreffenden besonderen Ueberschriften), indem der zweite mit Stellen des ׀ und darauf folgender ׀ in achtzehn Parallelstellen es ist aber dieselbe Stelle Jos. 3. 10 doppelt angeführt, ohne die beiden letzten Namen, welche das

21) Seine Bemerkung zu fol. 5b, wo Qimchi zwei סִינַי angeführt hatte, dass die Masorah nur ׀׀׀׀׀׀׀ mit Qumec schreibe, trifft bei Hall. u. Mas. m. zu, während Par. den ganzen Buchstaben nicht hat.

אח entbehren, und mit denselben; diese aber werden in den Parallelstellen nicht berücksichtigt wie in der Pariser Handschrift beginnt, die anderweitig eine besondere Regel bilden (18 Verse mit אח und vier darauf folgenden יאח; worauf auch die Pariser Handschr. verweist, und dann drei Fälle des einfachen י nachbringt; auch sonst finden sich hier Incorrectheiten, was den Herausgeber wieder veranlasst, den Artikel der Mas. fin. verworren, verstummelt und fehlerhaft zu nennen, die sich nur aus dem entsprechenden Pariser verstehen lassen, ungeachtet dieser weder ohne seine Erläuterung verständlich wäre noch der Incorrectheit ermangelt; auch unterlässt der Herausgeber den Vorzug der Anordnung und der Ueberschrift der Mas. fin. anzuerkennen. Dieselbe Anordnung mit denselben Beispielen findet sich nun auch in der Hallischen Handschrift, nur ohne die Ueberschrift des letzten Absatzes.

Wollen wir die geschichtliche Stellung der Hallischen Handschrift völlig ermessen, so haben wir nun noch ihr Verhältniss zur gedruckten Masorah kurz zu betrachten. Wie unsere Handschrift schon in den früher angeführten Beispielen stark von der Pariser Masorah abweicht und sich zur gedruckten hält, so findet sich auch sonst vielfache Uebereinstimmung mit derselben in charakteristischen Eigenthümlichkeiten, auch Fehlern. So die falschen Belege (die in der Pariser Handschrift mit Recht fehlen): N. 2 במלכות, המנוחה, N. 3 קינך (bei אל im Gegensatz zu על); 3 המבט; in 7 findet sich יסרו hinter פדה, nicht unter י wie in der Pariser Handschrift; 14 fehlt קבצו; 18 ebenso luckenhaft; 19 fehlen die Belege vom ganzen ersten Theil des Alphabetes bis יבטל wie in der Handschrift, welche der erste Herausgeber der Masorah brauchte (der sie, wie er in der Mas. fin. 13 bemerkt, erst aus andern Stellen der Mas. text. gesammelt und unter die einzelnen Buchstaben יבטל — יבא vertheilt hat), worauf die folgenden mit einer Ueberschrift: מן ל' בריש תיבות ועד תי יט' בריש תיבות versehen sind wie in der Mas. fin. und wie diese einige Beispiele entbehren, die in der Pariser Handschrift vorkommen; 31 ist als דלג bezeichnet, obwohl vollständig; 56 finden sich zwanzig Wortpaare, das eine mit אג, das andere mit ג ו und ג), während die Pariser Handschrift hier angiebt: הד; 57 findet sich בדה drei Mal der Ueberschrift gemäss in drei Buchern, während die Pariser Handschrift hier Bildungen von בדה verzeichnet gegen die Ueberschrift, die aber an dieser Stelle gerade von späterer Hand herrührt; 59 ist mit טבא ein vollständiges Alphabet, daher nicht דלג, wie die Pariser Handschrift angiebt (aber ohne vier Wörter der Mas. text. und die Wiederholung des ויחיות in Mas. fin.); 60, 63 sind die Belege wie Mas. fin.; 65 ohne den Zusatz כלהין פהין der Pariser Handschrift, die auch bei zwei Beispielen mit ה nicht zutrifft; 68 finden sich bei Hall. u. Mas. fin. fünf und zwanzig Beispiele statt der vierzig in Par. vorkommenden, u. s. w. — Dagegen finden sich auch wieder viele Beispiele, wo die Hallische Handschrift von der gedruckten

Masorah abweicht und mit der Pariser geht. So in Regeln wie 164: ohne den Zusatz der Mas. fin. 33 (קצץ לפנייה) und <sup>7</sup>ה am Ende) 34. 35 (פסוק). 39. 41. 44 (der aber auch bei Elias Levita zu Mikhl. fol. 32); 56 mit dem Zusatz der Pariser Handschrift. der Mas. fin. fehlt. In Belegen findet sich ein ähnliches Verhältniss 14 (woselbst wie in der Pariser Handschrift sieben Belege der Mas. fin. fehlen). 58 67. 92. 96. 192 fin. (woselbst Hall. u. Par. neue Wortpaare angeben, Mas. fin. dagegen richtig elf). Aber daneben nimmt die Hallische Handschrift auch ihre besondere Stelle ein und zeigt Abweichungen in Beispielen, welche den beiden anderen fehlen: 14 (wo noch zwei besondere Beispiele, die weder in Par. noch in Mas. fin.). 18. 66. 155 (zwischen beiden die Mitte haltend, indem sie theils mehr theils weniger gibt: oder 6. 120 (wo sie weniger hat als die beiden andern). Ein ähnlicher Sachverhalt in Beziehung auf Regeln stellt sich heraus 46. 47 (wo der wichtige Zusatz בריש ה' fehlt, den Par. u. Mas. fin. haben) und 66 (ohne den Zusatz in Par. und Mas. fin.). Was den Vorrath an Regeln betrifft, so finden sich in der Hallischen Handschrift viele wie 75, die in der gedruckten Masorah fehlen.

---

Hier endet das Manuscript in der Hauptsache vollendet und wohlverständlich für Solche, die in die verwickelte Materie eingeweiht sind. Sicherlich würde der Verfasser, wäre es ihm vergönnt gewesen, die Arbeit selbst in den Druck zu geben, zu deren Schluss den Grundgedanken des Ganzen noch bestimmter formulirt und begründet, auch der Abhandlung die vollendete Form und Sauberkeit des Styls ertheilt haben, die alle gedruckten Werke Hupfelds auszeichnet. Der Herausgeber hat sich begnügt stylistische Härten, die beim ersten Niederschreiben unvermeidlich sind, zu beseitigen oder hin und wieder kleine Bemerkungen zur Erleichterung des Verständnisses einzufügen, und nimmt lediglich das Verdienst in Anspruch, die Arbeit, namentlich in den Citaten, durch mühsame Vergleichung des Concepts mit den Vorarbeiten des Verfassers und den gedruckten Hilfsmitteln einer sorgfältigen Controlle unterworfen und damit für den Druck vorbereitet zu haben. Vom wesentlichen Inhalt gehört ihm nichts an: dabei glaubt der Herausgeber im Geist seines verewigten Lehrers zu handeln, wenn er, weit entfernt von allem Pochen auf kritische Unfehlbarkeit, dergleichen auf dem unermesslichen und schwierigen Gebiet der Jüdischen Literatur von vorn herein ausgeschlossen ist, sein bescheidenes Verdienst durch das weitere Zugeständniss schmälert, dass sich vielleicht ungeachtet aller Sorgfalt kleine Fehler eingeschlichen haben, deren Verbesserung dem geneigten Leser anheimgegeben wird. Die Arbeit selbst bezeichnet nächst der Herausgabe des unter dem Namen Ochlah W'ochlah veröffentlichten Buchs den ersten nennenswerthen Fortschritt masorathischer Studien im eigentlichen Sinn des Wortes nach einem Still-



stand von 200 Jahren und durfte schon aus diesem Grund der Oeffentlichkeit nicht vorenthalten werden. Sie steht auch in formeller Hinsicht, wiewohl sie nur in einem ersten, vielfach durchgecorrigirten Concept vorlag, den Arbeiten, an welche der selige Verfasser selbst letzte Hand anlegen konnte, nicht allzusehr nach. Immerhin darf man für ihre Beurtheilung die billige Rücksicht fordern, welche jeder Zeit dem Nachlass eines verdienten Schriftstellers zu Gute kommt. Mag auch das geschichtliche Verständniss der Masorah dem Sachkenner nahe liegen, so ist doch in jedem Fall das Wort, wodurch dieses Verständniss eröffnet wird, zuerst von Hupfeld gesprochen und mit umfassender Sachkenntniss begründet worden. Durch seine wohlwollende Kritik hat er dem neuesten Bearbeiter der Masorah, wenn auch nicht die Wege vorgezeichnet, so doch Fingerzeige gegeben, deren Beachtung dem grössern, ohne Zweifel verdienstvollen, Unternehmen einer Herausgabe der Masorah sichern Erfolg verspricht. Die vorliegende Arbeit, mit deren Veröffentlichung der Herausgeber eine schmerzliche Pflicht der Pietät gegen seinen in dankbarer Erinnerung von ihm hochverehrten Lehrer erfüllt, hat ihren Verfasser neben der Abwehr unbilliger und ungerechter Angriffe auf seine Person in den letzten Monaten seines Lebens beschäftigt. Wie Hupfeld vor beinahe vierzig Jahren seine Laufbahn als Exeget durch bahnbrechende Forschungen auf dem Gebiet der biblischen Textkritik eröffnet hat, so ist es eine Arbeit über den Text der Bibel, in deren letzte Vollendung eine höhere Hand eingriff. Sit ei terra levis!

Likíkiri-lo-kíjakua í jur ló Bari <sup>1)</sup>,  
 „Thiermärchen im Lande der Bari“ (Centr.-Afrika),

Original-Text mit Uebersetzung und sprachlicher Analyse.

Von

**Dr. J. C. Mitterrutzner.**

L i k í t o <sup>2)</sup>.

1. Dyet kú ngote, kú monye-lónyét amédlya í mede níin.
2. Ngote ajolo. nge ajambú ko nguro-nakwan: meté bura kó mu'ngí!
3. Amá dyet akó met burá; monye agwón ko magor.
4. Ná ngote ayítue, monye agwé alócok; éunána ngote arikoro dyet í yobu-ko kupo duma-, anyan doya kiténi.
5. Nge apó í kòdini duma.

D e r H a s e.

1. Ein Mädchen lebte mit seiner Mutter, und seinem Vater in demselben Hause.
2. Die Mutter verreiste und sprach zur Tochter: schaue recht auf deinen Vater!
3. Das Mädchen schaute aber nicht recht (auf ihn); der Vater litt Hunger.
4. Als die Mutter zurückkehrte, war der Vater abgemagert; nun jagte die Mutter das Mädchen in den Wald mit einem grossen Korbe, damit es Sykomoren suche.
5. Es kam zu einem grossen Baume.

1 Text und Uebersetzung aus dem MS.: „Die Sprache der Bari in Central-Afrika. Grammatik, Text und Wörterbuch. Von Dr. Mitterrutzner.“ In 6—7 Monaten wird das Werk erscheinen. — Bezüglich der Aussprache sei hier bemerkt, dass „c“ durchaus wie „sch“, „j“ noch viel weicher lautet.

2 In den Kinder- und Hausmärchen d. Gebr. Grimm 6. Ausg. Göttingen 1850) wird S. XXIX erzählt, dass unter den vom Missionar Casati gesammelten Märchen der Betschuamen in Südafrika auch ein merkwürdiges Thiermärchen vorkomme, in dem der Hase die Rolle des Fuchses spielt, wenn, wie Grimm bemerkt, nicht etwa eine Verwechslung stattgefunden. Nun bei den Bari ist dasselbe der Fall. Mein ausgezeichnetes schwarzer Lehrer wusste den Hasen vom Fuchse genau zu unterscheiden — also keine Verwechslung!

6. Nielo kōdini lo kijakua; ama kijakua awalāji.
7. Dyet atojōre kupō ko konyeu ti kōdini.
8. Ede ayitue kijakua kōtyang; ce arie dyet ngyú i kōdini ki;  
ce aliongōn parík, kogwón ce ayen lókore wuwūju, kó  
ce kokó dyet niena.
9. Kijakua kulye adí: ain cunána, ama koyure yi nge'ngēcú na.
10. Konà kijakua ling adóto i kōdini kak, ón dyet danāji.
11. Kwajye likito apūru; nge akíja i kōdini ki, nge apí dyet,  
kode dedek pôt, kode dedek tuán.
12. Dyet adek popôt.
13. Likito adi: kó nan luóluok do, do tín nan ngyo?
14. Dyet adí: nan tintín do ling, ná dek do.
15. Likito arugō: nan dek kónut cókoro.
16. Dyet atakín nge: do dedek cókoro mudá?
17. Likito arugō: jore, jore.
18. Dyet adí: inke, kó nan popo mede.
19. Cunána murēke akiwe kak, ce atú mede ná dyet.
20. Edé dyet atin likito cókoro jore, téng ko nge aliongōn.
21. Likito awūju cókoro; nge ayitō i yōbu.
22. Ngyú nge adung cókoro; nge abuk rima-kace i kalabá nádít.

6. Dieser Baum gehörte den Thieren; allein die Thiere waren  
abwesend.
7. Das Mädchen füllte den Korb mit Früchten des Baumes.
8. Dann kehrten die Thiere Abends heim; sie fanden das Mäd-  
chen noch auf dem Baume oben: sie freuten sich sehr,  
weil sie Fleisch zu bekommen hofften, wenn sie dieses  
Mädchen fressen würden
9. Einige Thiere sagten: nicht jetzt, sondern morgen wollen wir  
es verspeisen.
10. Also schliefen alle Thiere unter dem Baume, damit das Mäd-  
chen nicht entwische.
11. Des Nachts erwachte der Hase; er stieg auf den Baum hinauf  
und fragte das Mädchen, ob es leben oder sterben wolle.
12. Das Mädchen wünschte zu leben.
13. Der Hase sprach: wenn ich dich befreie, was gibst du mir?
14. Das Mädchen sprach: ich gebe dir alles, was du begehrst.
15. Der Hase antwortete: ich verlange von dir Hennen.
16. Das Mädchen sagte zu ihm: wie viele Hennen forderst du?
17. Der Hase entgegnete: viele, viele.
18. Das Mädchen sprach: ja, wenn ich nach Hause komme.
19. Nun stiegen beide herab und gingen in das Haus des Mädchens.
20. Dann gab das Mädchen dem Hasen (so) viele Hennen, bis  
er zufrieden war.
21. Der Hase nahm die Hennen und kehrte in den Wald zurück.
22. Dort schlachtete er die Hennen und goss ihr Blut in eine  
kleine Schüssel.

23. Ná nge a'ngecu téng ko yimonö, nge apó tòki i kòdini; nge adukun lunga kalabá ko rima.
  24. Ede adimun rima, nge abobod kutuk na gworong ko mújin-kace-edé nge atu dóto.
  25. Koyure ling apúrue, líkito geleng adóto aká; amá nge aying ling.
  26. Kíjakua akulya lele ko lele: cunána yi dedek ngeen lókore!
  27. Ama lókore ain!
  28. Ling apíja: lókore atú dá?
  29. Edé ce a'ngí líkito, ce api: lókore n'yá?
  30. Líkito adí: nán ti den; ama diri gworong a'ngécú na; gworong ko rima í kutuk ko mújin.
  31. Kíjakua kulye awóran ko gworong, ce agwút nge; ama kulye ako yup.
  32. Ede líkito adí: yi kokondya dili nágnln ko nágalang, ngin kimang: kíjakua ling lalang kimang; ce dodóro, ko móri.
  33. Ling alang lele bot lele, amá ling adóro.
  34. Ama líkito akó lang; nge adanáji i yóbu ko língön. kogwon lokong.
  35. I yóbu nge arúm ko gwöre.
  36. Ce muréke adoya konyen ti kòdini.
- 
23. Nachdem er gefressen hatte, bis er satt war, kam er wieder zum Baume, und nahm auch die Schussel mit dem Blute mit.
  24. Hierauf nahm er das Blut und bestrich damit die Schnauze der Hyäne, und ihre Klauen — dann ging er schlafen.
  25. Des Morgens erwachten alle, der Hase allein schlief scheinbar; jedoch er horte alles.
  26. Die Thiere sprachen zu einander: jetzt wollen wir das Fleisch fressen!
  27. Aber kein Fleisch (mehr da)!
  28. Alle fragten: wohin ist das Fleisch gegangen?
  29. Dann weckten sie den Hasen, und fragten: wo ist das Fleisch?
  30. Der Hase sprach: ich weiss es meht; allein gewiss hat es die Hyäne gefressen, die Hyäne hat Blut an Schnauze und Klauen.
  31. Einige Thiere ergrimmten über die Hyäne, und schlugen sie: allein andere glaubten das nicht.
  32. Dann sprach der Hase: wir wollen eine tiefe und breite Grube machen, darin ein Feuer; alle Thiere sollen über das Feuer springen: welche hineinfallen, sind schuldig.
  33. Alle sprangen nach einander hinüber, aber alle fielen hinab.
  34. Allein der Hase sprang nicht hinüber; er floh, erfreut über seine List, in den Wald.
  35. Im Walde begegnete er dem Fuchs.
  36. Beide suchten (nun) Baumfrüchte.

37. Kōdini lo konyen ló monye lele.
  38. Na nielo apo wuwúju konyen ti kōdini, nge arie kudik.
  39. Nge kó-dije kolák akokoyá cè.
  40. Koná nge adek tojung kulo, kó ce popo tóki.
  41. Nge agwéja ngímuye ná dyet na meme, nge atogwidikín na i kōdini ki.
  42. Kwajye tóki apo líkito ko gwöre, anyán ce ngecu konyen.
  43. Ce améle dyet i kōdini ki.
  44. Líkito akíja ki; amá dyet ayinga taling.
  45. Líkito abút dyet, ama mōkotjikanyet addelba ko meme.
  46. Edé nge awongon: kōlí nan! kōlí nan!
  47. Amá dyet ako kōlókín nge.
  48. Edé nge alurg gwöre, anyan ngarakín lo.
  49. Edé gwöre lunga akíja ki; amá nge lunga adebba.
  50. Cunána líkito ajambú ko gwöre: kó monye-kōdini popo, kó nge bubút yi, do kokondya ngyo?
  51. Gwöre adí: nan wowongon.
  52. Líkito adí: ko wongon parík, ama kudik, kudik, edé tonongí mugun, anyán nge kó-dije, do átuán.
  53. Monye-kodini apo koyure, nge arie muréke i kōdini ki.
  54. Cunána nge akíja ki. nge abut muréke; gwöre awongon
- 
37. Der Baum gehörte einem andern Herrn.
  38. Als dieser kam, die Früchte des Baumes zu pflücken, fand er wenige.
  39. Er glaubt, Diebe hätten sie gestohlen.
  40. Diese wollte er nun, wenn sie wieder kämen, fangen.
  41. Er formte also eine Mädchenfigur aus Gummi, und stellte sie auf den Baum hinauf.
  42. Des Nachts kamen Hase und Fuchs wieder, um Früchte zu fressen.
  43. Sie sahen das Mädchen auf dem Baume oben.
  44. Der Hase stieg hinauf; allein das Mädchen war ganz still.
  45. Der Hase schlug das Mädchen, allein seine Pfoten blieben am Harze kleben.
  46. Dann schrie er: lass mich los! lass mich los!
  47. Aber das Mädchen liess ihn nicht los.
  48. Dann rief er den Fuchs zu Hilfe.
  49. Dann stieg auch der Fuchs hinauf; allein auch er blieb kleben.
  50. Nun sprach der Hase zum Fuchs: wenn der Eigenthümer des Baumes kommt und uns prügelt, was wirst du thun?
  51. Der Fuchs sagte: ich werde jammern.
  52. Der Hase sprach: jammere nicht viel, sondern nur wenig wenig, dann stelle dich todt, damit er glaube, du seiest todt.
  53. Der Eigenthümer des Baumes kam in der Frühe und fand beide auf dem Baume.
  54. Nun stieg er hinauf, und prügelte beide; der Fuchs jammerte

- parík teng kó tuan; ama líkito awongon kudík, edé nge atouonga aká.
55. Edé monye adumún ce, nge adé kouyen, nge atin i kupö ko konyen ko kíjakua muréke, nge adoggú kupö mede í kwe.
56. Í tu líkito apúrue, nge adek lunga ngiju gwöre; ama gwöre átuán.
57. Edé a'ngecu konyen jore i kupö, uge tòki atononga.
58. Monye ayengga mede, nge aríe konyen kudík; nge akó den adá.
59. Cnuána monye atin kíjakua murék, ko bōrikót ko kupir, i cape duma, anyán ce dedéra.
60. Ná piom papé, líkito alabún í piom, nge agúbara cape, nge awókón.
61. Monye arikörö nge, ama kana.

sehr, bis er verendete; der Hase aber jammerte (uur) wenig, dann stellte er sich zum Scheine todt.

55. Dann nahm sie der Eigenthümer, pflückte Früchte und legte sowohl die Früchte als die beiden Thiere in den Korb und trug den Korb auf dem Kopfe nach Hause.
56. Beim Gehen erwachte der Hase und wollte auch den Fuchs wecken; allein der Fuchs war todt.
57. Dann frass er viele Früchte im Korbe, und stellte sich wieder todt.
58. Der Eigenthümer kam heim, und fand wenig Früchte; er wusste nicht, wie.
59. Nun legte der Eigenthümer beide Thiere, mit Haut und Haar in einen grossen Topf, damit sie gekocht würden.
60. Als das Wasser warm wurde, sprang der Hase heraus, zersprengte den Topf, und entfloh.
61. Der Eigenthümer verfolgte ihn, aber umsonst. —

# • A n a l y s e.

Líkikiri, m. pl. líkikirilen, Fabel. Märchen.

Lo, Artikel m., fem. na, pl. ti (c.), steht, wie im Rumänischen, nach dem Substantiv und ist zugleich Genitiv-Zeichen (des folg. Wortes).

Kíjakua, pl. v. kíjakútak, Thier, bes. Raubthier.

I (vor einem einsylb. Worte und zweisylb. mit 2 Kürzen): i, wo dann das monosyllabum etc. als Enklitikon zu lesen ist, also: íjur) *éy* oder *eis*.

Jur, m. pl. juron, Land, Gebiet.

Ló (statt: lo) vor einem einsylbigen, oder zweisylbigen Worte mit 2 Kürzen.

- Bari — das Land der Bari liegt in Centr.-Afrika zwischen  $3^{\circ} 35'$  und  $6^{\circ} 5'$  n. Br. v. P., und  $28^{\circ} 50'$  und  $30^{\circ} 17'$  ö. L.
- Likito, f. pl. likitolon (alle Sylben mit gleicher Tonhöhe), Hase.
1. Dyet, f. pl. ködyji (unregelm. Form statt: ködyetji), Mädchen.
- Kú, bei, mit. Wegen des Tones (') ist das folgende Wort als Enklit. zu lesen.
- Ngote, f. pl. kó'ngote, Mutter (auch ohne Suffix: seine (ihre) Mutter; man könnte auch sagen: ngote-nányet).
- Monye, m. pl. kómonye, Vater, Herr. In Bezug auf die Prosodie gilt es als zwei-sylbig mit 2 Kürzen, daher Euklitikon.
- Lónyet, Suff. 3. sing. m., sein.
- Amédya, 3. sing. Aor. v. meddya (Wurzel: medd oder: met), leben: sehen.
- Mede, f. pl. médiik, Haus (mit mehreren Zimmern etc.); ein Haus mit nur einer Räumlichkeit nennt man: kadi.
- Nínnu, fem. v. niilu, derselbe etc.
2. Ajölö, 3. sing. Aor. v. jölö, reisen, „sich entfernen“.
- Nge, gen. comm., er, sie; pl. ee (kulo, f. kune).
- Ajambu, 3. sing. Aor. v. jambu (Wurzel: jam), reden.
- Ko, mit. Ferner dient es: 1) als Conjunct, wie das lat. cum; 2) für das latein.: et: z. B. ich und du = nán ko do (ich mit dir); 3) negirt es beim Verb  $\alpha$  im Imperativ (vgl. das ital. non fare, non credere);  $\beta$  im Aor. — mit dem Formativ-Präfix: a (ako); 4) bildet es bei 5 Substantiven — als Präfix — den Plural. Vgl. ngote und monye.
- Nguro-nakwan; nguro, gen. comm. pl. nguájik, Kind; nakwan, f. pl. wâte, Weib; nguro-nakwan, weibl. Kind, Mädchen.
- Meté, Imp. sing. v. met, sehen, schauen.
- Bura (burá), recht, sehr.
- Mu'ngi, unregelm. cas. obliq. sing. von: monye; pl. v. mu'ngi = kómu'ngi.
3. Ama (amá), aber, allein. Immer am Anfang des Satzes.
- Agwon (agwón ko), 3. sing. Aor. v. gwón, sein, bleiben.
- Ko magor, mit Hunger; magor, fem.; magoro, hungrig sein.
4. Ná (na), als, zur Zeit, wo; eigentl. demonstrat. fem. (es ist zu subintelligiren: dingit 'Zeit) na).
- Ayítue, 3. sing. Aor. v. yítue (yítwe) oder: yitö, zurückkehren.
- Agwé, 3. sing. Aor. v. gwé, werden (fieri).
- Alócok, die prädiat. Form des Adj. lócok, fem. nácok, mager.
- Cunána, jetzt, nun.
- Arikörö, 3. sing. Aor. v. rikörö, verjagen, jagen.
- Yöbu, f. pl. yóbúöt, Wald, Forst.
- Kupö, m. pl. kupöjin, Korb.
- Duma, pl. tèmejik, gross.
- Anyan, auf dass, damit.
- Doya, Infinit., vollere Form von: dó, suchen.
- Kiténi, pl. v. kité, m. 1. Tamarinde; 2, deren Frucht.

5. Apo (apó), 3. sing. Aor. von: po, kommen.  
Kōdini (kōdini), m. pl. kaden, Holz, Baum; pl. Scheite.
6. Nielo, f. niena, pl. eilo (kulo, f. eine Kune, dieser etc.  
Awaláji. 3. pl. Aor., v. waláji. „sich ergehen“ — weggehen.
7. Atójore, 3. sing. Aor. v. tojóre, voll machen; jore, viel.  
Konyen. pl. v. konge, m. 1) Auge; 2) bes. im Pl. Obst, „Baum-  
augen.“
8. Ede (auch de, dede, dann, später.  
Kótyang (túkotyang), Abends.  
Arie, 3. pl. Aor. von: rie, finden.  
Ngyu (ngyü), noch  
Ki, 1. oben; 2) hinauf; 3, Firmament; 4, Luft.  
Aliongòn, 3. pl. Aor. v. liongon, sich freuen.  
Parík (jarik), sehr, recht.  
Kogwon, zsgs. aus ko und gwon, latein. cum esset etc., weil  
Ayèn, 3. pl. Aor. v. yen, hoffen.  
Lókore, f. pl. lokorio. Fleisch; pl. Fleischarten.  
Wnwúju, Infin. des Durativ. v. wuju (niyu, erhalten; nehmen.  
Kokó, 3. pl. Durat. v. kó, beissen, fressen.
9. Kulye, pl. m. v. lele, fem. nene, pl. fem. kunye, der eine etc.  
Adi, defekt. Verbum, nur diese Aor.-Form gebräuchlich, gleich  
lat. ait.  
Ain, negat. Partikel bei Nomin. und Adverb. oder alleinstehend.  
Koyure, zsgs. aus: ko mit), yure, Morgen.  
Yi, pl. von: nan, wir uns).  
Nge'ngecu, 3. pl. Durat. (Futur), v. ngecu, einfache Wurzel:  
ngê, essen.  
Na, demonstr. fem., m. lo (lu).
10. Koná, zsgs. aus ko cum) u. na, demonstr. fem., quod cum  
(ita esset). Der Bari nimmt statt des neutr. das fem.  
Ling, Adj. und Adv., alle; alles: ganz.  
Adóto, 3. pl. Aor. v. dóto, schlafen.  
Kak, eigentl. Substantiv, fem. das Unten, die Erde; dann: unten.  
unter; hinab.  
On (ón), Conj., damit nicht; mit dem Infin. zu konstruieren.  
Danáji, Infin., fortlaufen.
11. Kwaye kwaje, 1, fem. Nacht; 2) Adv. Nachts.  
Apírue. 3. sing. Aor. v. pírué (fürue, erwachen.  
Akija. 3. sing. Aor. v. kija, steigen. A. ki, hinaufsteigen.  
Apí, 3. sing. Aor., v. pí, fragen.  
Kode . . . kode, ob . . . oder; vielleicht . . . vielleicht = ent-  
weder . . . oder.  
Dedek, 3. sing. Durat. von: dek, wollen, wünschen.  
Pót, Infin., leben.  
Tuán, Infin., sterben.
12. Adek, 3. sing. Aor. v. dek.  
Popót, Infin. Durat. v. pót.



13. Nan, ich etc.; pl. yi.  
 Luöluök, 1. sing. Durat. v. luök, erlösen.  
 Do, du, dich; pl. ta.  
 Tin, Inf. geben.  
 Ngyo, was? Steht immer am Ende des Satzes.
14. Tintin, 1. sing. Dur. v. tin, geben.
15. Arugö, 3. sing. Aor. v. rugö, antworten.  
 Kónut, unregelm. Form statt: kó do, von dir.  
 Cókoro, pl. v. cúkuri, f. Henne, Huhn.
16. Atakin, 3. sing. Aor. v. takin, v. Wurzel: ta, sagen, reden; das  
 Suffix kin bedeutet: einem oder für einen etwas sagen, thun etc.  
 Mudá, wieviele. Steht am Ende des Satzes.
18. Inke, ja.  
 Popo, 1. sing. Durat. v. po, kommen.
19. Muréke, zwei; beide.
20. Téng ko, bis zum.  
 Aliöngön, 3. sing. Aor. v. liöngön.
22. Ngyú (nyu), dort.  
 Adung, 3. sing. Aor. v. dung, eig. abschneiden (bes. d. Hals);  
 schlachten.  
 Abuk, 3. sing. Aor. v. buk, giessen.  
 Rima, pl. v. rimatat, f., Blutstropfen.  
 Kace, Suffix 3. pl. (eorum, earum).  
 Kalabá, fem. pl. kalabájin, Schlüssel.  
 Nádit, fem. v. lódit, klein.
23. A'ngecu, 3. sing. Aor. v. ngecu (ngê, essen).  
 Yimönö, Adj., satt, gesättiget.  
 Apó, 3. sing. Aor. v. po, kommen.  
 Tóki, wieder.  
 I, in der seltenen Bedeutung: zu.  
 Adukun, 3. sing. Aor. v. dukun, hertragen.  
 Lunga, auch.
24. Adumuu, 3. sing. Aor., v. dumun, nehmen, hernehmen.  
 Abobod, 3. sing. Aor., v. bobod, bestreichen.  
 Kutuk, f. pl. kútucen, Mund, Maul, Schnautze.  
 Gworoug, m. pl. gwörungin, Hyäne.  
 Mújin, pl. v. mújinet, m., Klaue (auch Nagel an Finger und Zehe).  
 Atú, 3. sing. Aor., v. tu etc. gehen.
25. Geleng, gen. comm. kade, allein (solus).  
 Aká, Adv. scheinbar.  
 Aying, 3. sing. Aor., v. ying, hören.
26. Akulya, 3. pl. Aor., v. kulya, reden.
28. Apíja, 3. pl. Aor., v. píja (pí), fragen.  
 Dá, wohin? Steht immer am Ende des Satzes.
29. A'ngí, 3. pl. Aor., v. ngí, wecken.  
 Nyá, zsgz. aus: na yá; na Demonstr. fem. sing. wegen lókore;  
 yá, wo? Steht am Ende des Satzes.

30. Ti, negat. Partikel beim Verb im Durativ, verhindert aber die Reduplication deselben.  
 Diri, Adv. wahrhaftig, gewiss.
31. Awóran, 3. pl. Aor., v. wóran, grimmig sein.  
 Agwut, 3. pl. Aor., v. gwut, schlagen. Andere Formen mit derselben Bedeutung sind: but und bit.  
 Akó yup; ako, Negat. im Aor.; yup, glauben. Ako verhindert die Reduplication.
32. Kokondya, 1. pl. Dur. (Fnt.), v. kondya, wachen. Einfach Wurzel: kon.  
 Dili, fem. pl. diliö, Grube, Grab.  
 Nágulu, Adj. fem., v. lógulu, tief.  
 Nágalang, Adj. fem., m. lógalang, breit.  
 Ngin, darin.  
 Kiman, fem. pl. kimangjin, Fener.  
 Lalang, 3. pl. Durat. (vertritt in diesem Falle auch den Imperat.) v. lang, hinüberspringen.  
 Dodóro, 3. pl. Durat., v. dóro, hinabfallen.  
 Móri, fem. pl. möriet, Schuld; ko móri, mit Schuld = schuldig.
33. Alang, 3. pl. Aor., v. lang, hinüberspringen.  
 Bot, nach; lele bot lele, eines nach dem andern.  
 Adóro, 3. pl. Aor., v. dóro, hinabfallen.
34. Akó lang, S. oben 31 akó yup.  
 Ko língón, eum gaudio (eig. eum gaudere).  
 Lokong, Adj. verständig, besonders: pfiffig.
35. Arum, 3. sing. Aor. v. rum, zusammenkommen (mit), begegnen.  
 Gwöre, m. pl. gwörélen (auch: gwörejín), Fuchs.
38. Níelo, f. níena etc. dieser (da).  
 Kudik, Adv. wenig; auch Adj.
39. Kó-dije, meinend, wörtlich: „mit meinen“.  
 Kolák, pl. v. kolánit, gen. comm., Dieb.  
 Akokoya, 3. pl. Aor. v. kókoya, stehlen. Ist eines der Verba, welche die Reduplication in allen Formen beibehalten.
40. Tojong, Inf. fangen, zu Gef. machen.  
 Kulo, vollere Form für ce (cilo), diese.
11. Agwéja, 3. sing. Aor., v. gweja, formen, bilden.  
 Ngimúye, gen. comm., pl. ngimúyejin (ngimúyeki), Statue, Bild.  
 Meme, fem. pl. mémelan, Gummi, Harz (als die Bari Glas sahen, nannten sie es auch so).  
 Atogwidikin, 3. sing. Aor. v. togwidikin, etwas wohin stellen. Der Ton weicht auf ultima wegen des einsylb. Enklit.
43. Améle, 3. pl. Aor., v. mele, sehen.
44. Ayinga, 3. sing. Aor. v. yinga, schweigen, still sein.  
 Taling, wörtlich: tá ling, ihr alle; gewöhnlich in der Bedeutung: still, ruhig! gebraucht; z. B. gwé (gwéta) taling, sei (seid) ruhig!
45. Mókotji, pl. v. mókot m., Bein (von der Hüfte abwärts mit Einschluss des Fusses).

- Kanyet, Suff. pl. seine.  
 Addebba (adebba), 3. pl. Aor., v. debba, kleben bleiben.  
 46. Awongon, 3. sing. Aor., v. wongon, schreien, jammern.  
 Koli, Imper. sing., kürzere Form für: kōlōkī, v. kōlokin, lassen.  
 Die einf. Wurzel: kōl ist nicht mehr gebräuchlich.  
 48. Alung, 3. sing. Aor., v. lung, rufen.  
 Ngarákin, Inf., helfen.  
 50. Monye-kōdini statt: monye lo kōdini, Herr des Baumes.  
 Bubut, 3. sing. Dur., v. but, schlagen.  
 51. Wowongon, 1. sing. Dur. v. wongon, schreien etc.  
 52. Ko wongon; ko entspricht dem lat. ne beim Imperativ. Wongon ist Infm.  
 Parík (parik), sehr, recht.  
 Tonongí, Imper. sing., v. tononga, sich todt stellen.  
 Mugun, fem. pl. berik, eig. Körper, Leib; dient aber gar oft statt: mich, dich, sich etc.  
 Átuán, 3. sing. Aor., v. tuán, sterben.  
 55. Adé, 3. sing. Aor., v. dé, pflücken.  
 Adoggú, 3. sing. Aor., v. doggú, tragen.  
 Kwe, fem. pl. kujik, Kopf.  
 56. Í tu, beim Gehen; tw, gehen.  
 58. Ayengga, 3. sing. Aor., v. yengga, anlangen; erreichen.  
 Adá, wie? Steht am Ende des Satzes.  
 59. Átin, 3. sing. Aor., v. tin, geben.  
 Murék statt: muréke.  
 Bōrikót, fem. pl. bōrikōtji, Haut, Fell.  
 Kupir, pl. v. kupirōt, m., Feder; Haar.  
 Cape, m. pl. capya (cápia), Topf, Krug.  
 Duma, Adj. gen. comm., pl. tēmejik, gross.  
 Dedéra, Infm. pas., v. der, kochen.  
 60. Piom, pl. Wasser; v. piomtōt, fem. Wassertropfen.  
 Papé (pape), Adj., heiss; warm.  
 Alabún, 3. sing. Aor., v. labún, herausspringen.  
 Agúbara, 3. sing. Aor., v. gúbara, zer Sprengen.  
 Awōkōn, 3. sing. Aor., v. wōkōn, weggahen, entziehen.  
 61. Kana, vergeblich, umsonst.

Anmerkung. Das „und“ wird im Bariſchen 1) durch: ko (mit) ausgedrückt bei nominib. und pronom.; s. oben 2. ko; 2) durch: lunga, auch; 3) durch Wiederholung des entspr. pronom. z. B. er antwortete und sprach: nge arugō, nge adí —

Mein schwarzer Freund und Lehrer Franz Xav. Logwit ist am 27. Dec. 1866 einem Lungenleiden erlegen. Geboren zu Kopájur bei Gondókoro in Central-Afrika (Bari-Land) 1848 trat er schon mit 5 Jahren in die Missionsschule, erhielt 1855 von Dr. Knob-lecher die Taufe, kam dann 1860 mit dem Mission. Morlang

nach Heiligkreuz Kyuc'-Negey, und 1863 mit demselben nach Brixen. —

Logwit hatte einen scharfen Verstand, ein vortreffliches Gedachtniss, ein überaus zartes Gemüth und ein sehr feines Sprachgehor; er wusste bezüglich seiner barischen Muttersprache jeden Wort- und Satzton genau zu fixiren. Ausser seinem barisch sprach er geläufig arabisch, gut dinkaisch und in den letzten 2 Jahren annehmbar deutsch. Anfänglich machten ihm die „s“ und „sch“ Laute viel zu schaffen, welche dem Barischen und Dinkaischen ganz fehlen. —

Rorómue molokótyo lóke! Have anima candida!

---

## Mittheilungen über die Länder am südlichen Ufer des kaspischen Meeres.

Nach G. Melgunof.

Von

J. Th. Zenker.

Herr G. Melgunof, der Begleiter des Herrn von Dorn, auf dessen Reise (im Jahre 1860) in das alte Tabaristan und die angrenzenden nördlichen Provinzen der persischen Reichs am südlichen Ufer des kaspischen Meeres, theilt uns in seinem Werke: *О южномъ берегу каспійскаго моря*<sup>1)</sup> die Resultate seiner Beobachtungen, mit Benutzung seiner schon früher aufgezeichneten Bemerkungen während einer Reise im Jahr 1858 mit. Herr Melgunof giebt uns hier eine vollständige, systematisch geordnete, geographische und statistische Beschreibung der von ihm bereisten Gegenden. Nach einer kurzen Erzählung der letzten Reise und Aufzählung aller Quellen und litterarischen Hilfsmittel, die er bei Ausarbeitung seines Werks benutzte, und die ein ziemlich vollständiges Verzeichniss aller über diese Gegenden erschienenen Schriften enthält, behandelt der Vf. in besonderen Abschnitten die Provinzen Astrabad, Mazauderan und Gilan, die Insel Aschurade mit der russischen Marinestation im Meerbusen von Astrabad, und die turkmanischen Steppen an der Ostküste des Meerbusens. Nach Angabe der Grenzen, Flüsse, Gebirge u. s. w. der einzelnen Provinzen giebt er die Eintheilung derselben in Distrikte und Buluks, und eine sehr vollständige Aufzählung der Ortschaften, wo möglich mit Angabe der Einwohner und Häuserzahl, bei Städten und grösseren Ortschaften sogar der einzelnen Stadtquartiere und Gassen, der Moscheen, Karawansereien, Bader, Bazare und anderer öffentlichen Gebäude. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er den Denkmälern aus früherer Zeit, wie den zahlreichen Imamazade oder Grabkapellen, örtlichen Sagen u. dgl., die sich an einzelne Gebäude, Ruinen u. s. w. knüpfen; nicht minder beachtet er die Erzeugnisse des Bodens und des Gewerbflusses der Einwohner, ihren Handel, die Einkünfte des Staats von den einzelnen Distrikten und Ortschaften. Wo es mög-

1) St. Petersburg, 1863. 8.

lich, giebt er die Entfernung der Ortschaften von einander an, auch Marschrouten zwischen grösseren Städten u. s. w., zum grössten Theil nach Angaben, die er an Ort und Stelle erhielt und die er oft nur mit grosser Mühe und Vorsicht von den in der Regel miss-trauischen Einwohnern herauslocken konnte, die nicht selten, so bald sie bemerkten, das er etwas aufschreiben wollte, ihre Auskunft mit den Worten schlossen: khûsch mischawed ager bigûsch bemônîm<sup>1)</sup>. Oft auch waren die guten Leute beim besten Willen nicht im Stande ihm auf seine Fragen Auskunft zu ertheilen, da ihnen jede geographische Kenntniss ihres eigenen Landes abgeht. — Die Aussprache der geographischen Namen giebt der Vt. so wie er sie au Ort und Stelle hörte, ohne besondere Rücksicht auf die Etymologie. Bei den meisten Namen ist die persische Schreibart angegeben, bei vielen jedoch war dies nicht möglich, da sie, eben so wie die Etymologie, den Einwohnern selbst unbekannt ist, oft auch das persische Alphabet nicht genügt den Klang des Wortes wieder-zugeben<sup>2)</sup>. Als eine Probe etymologischer Erklärung der Landes-eingeborenen führt Hr. M. den Namen Dâr ul marz an, mit wel-chem nicht allein die Stadt Rescht, sonderu auch das gauze Gilân und Mazanderân benannt werden. Nach Erklärung der Landes-eingeborenen bedeutet مرز einen Damm, der durch einen Fluss oder Sumpf oder auch über ein Feld gezogen ist, um dieses gegen Ueber-schwemmung zu schützen. Solche mit Dämmen durchzogene Felder finden sich in der Umgegend von Rescht sehr viele, und der Name soll daher „Haus der Dammfelder“ bedeuten. Das Wort مرز, bemerkt Hr. M., wurde dann nicht dem deutschen Mark entspre-chen, wie man gewöhnlich annimmt, sondern musste mit dem deut-schen Marsch verglichen werden, und ebenso würde دان مرزبان nicht sowohl einen Beherrscher eines Grenzlandes (Markgraf) be-zeichnen, als vielmehr den Beherrscher einer Marsche oder Nieder-ung, die allerdings zugleich eine Mark oder Gränzland sein kann. — In philologischer Beziehung wichtig und interessant sind ein recht reichhaltiges Verzeichniss botanischer und zoologischer Namen im mazanderanischen Dialekt, einige Proben gilanischer Volkspoesie und eine kleine Sammlung turkmanischer Schreiben, die als Probe turkmanischer Schriftkenntniss mit allen grammatischen und ortho-graphischen Fehlern und Unregelmässigkeiten genau wiedergegeben sind. Sehr dankenswerthe Zugaben sind die dem Werke beigelegte Karte der ganzen Südküste des kaspischen Meeres, bis mit dem Elburzgebirge, und ein vollständiges Register der in dem Werke

1) خوش میسون اگر بیکوش بمانیم es wäre wohl nicht gut, wenn wir ohne Ohren blieben (d. i. wenn uns die Ohren abgeschnitten würden).

2) In der folgenden Mittheilung ist versucht den Klang der Worte nach der russischen Schreibart mit deutschen Buchstaben wiederzugeben, ohne Rück-sicht auf die persische Orthographie.

angeführten Namen. Eine deutsche Uebersetzung des Werks wurde für Freunde der Erdkunde gewiss nicht ohne Interesse sein; einstweilen dürfte vielleicht eine etwas ausführlichere Angabe des Inhalts der einzelnen Theile des wohl den wenigsten Lesern unserer Zeitschrift zugänglichen Buches nicht überflüssig erscheinen, die freilich durch Grenzen des Raumes bedingt, wenig mehr als ein Verzeichniss der Ortsnamen des reich bevölkerten Küstenlandes enthalten kann, welches vielleicht manchen unserer Leser willkommen ist, da unsere geographischen Werke diese Namen entweder gar nicht, oder nur in englischer Verunstaltung enthalten.

Die Provinz Astrabad, südöstlich des kaspischen Meeres, ist zum grössten Theil sumpfig und bewaldet. Grenzen: gegen N. der Meerbusen von Astrabad, gegen O. die türkische Steppe, gegen S. das Elburzgebirge, gegen W. die Provinz Mazanderan. Hauptstadt: Astrabad, einzige Stadt der Provinz. Kreise oder Buluks der Provinz sind: 1. Astrabad-Rustak, östlich von der Stadt; 2. Sadan Rustak, N. und NO. der Stadt; 3. Anazan, NW; 4. Kätul, SO. von der Stadt; 5. Fenderisk, zwischen Kätul und der östl. Grenze; 6. Schahkuhn Sewer<sup>1)</sup>, im Gebirge, an der Grenze der drei Provinzen Astrabad, Schahrud Bastam und Mazanderan. — Flüsse, von Osten nach Westen gezählt: 1. Karasu oder Karatape, Grenzfluss zwischen der Provinz und der turkman. Steppe; 2. Selpikelä, hat nur im Frühjahr Wasser; 3. Bagu, nach dem Dorfe B. genannt, oder Sijadschu, ist für Böte schiffbar, in der heissen Jahreszeit sehr seicht; 4. Sermahalle, nach dem Dorfe S. genannt, ein kleiner Bach, der wegen des Schilfes, das seine Ufer bedeckt, kaum sichtbar; 5. Laward oder Waläfra, ein seichter Bach; 6. Gāz, 2 Kilometer (Werst) östlich vom Dorfe Gāz; 7. Dascht i Kelä, breit und seicht, fliesst durch das Dorf Gāz und fällt unterhalb desselben in den Meerbusen; 8. Tschubakende, im Sommer ganz vertrocknet; 9. Naukende, fliesst durch das Dorf N., im Sommer ganz vertrocknet; 10. Liwān, hat nur z. Z. der Ueberschwemmung Wasser; 11. Dschire Kulbād, nach dem ehemaligen Distrikt und dem Dorfe Dschire genannt; 12. Gälugo, Grenzfluss zwischen Mazanderan, fliesst durch das Dorf Gälugo, vertrocknet im Sommer: in seiner Nahe soll sich Gold finden; 13. Pir u kürend, in der Nähe sollen sich Bleilager finden. — Alle diese Flusschen<sup>1)</sup> entspringen in dem nahen Gebirge und schlängeln sich durch Wald und Ge-

— فندر سک — نذول — انزان — سدن رستاق — استراباد رستاق<sup>1)</sup>  
شاه بودو ساور.

دورن — سر محله — باغو und سینه جو — سلمبی کلا — فردسو<sup>2)</sup>  
نیوان — نوکمه — چوپا دنده — دشت کلا — جز — ولفرا und  
پیر کردند — دلوکا — جیر. oder جیرکلیان.

büsch, zum grössten Theile durch den an der Küste gelegenen Buluk Anazan. Nur Karasu und Siadschu sind bei hohem Wasserstande für befrachtete Böte schiffbar, die übrigen können fast immer durchwaded werden und verlieren sich nicht selten in Schilf und Sumpf. Das zum Theil sandige Bett einiger dieser Flusschen wird als Landstrasse benutzt, wenn die schlupfrigen Waldpfade nicht gangbar sind. Die Hauptstrasse von der Stadt nach dem Meerbusen führt durch das Dorf Gáz, von dem die ganze Küste den Namen hat, die auch sonst gewöhnlich schlechtthin „der Pass“ genannt wird, weil von hier der Weg über den Elburz nach Schahrud führt.

Das Dorf Gáz im Buluk Anazan, 4 Kilom. vom Meerbusen, liegt ziemlich sumpfig im Walde versteckt und vom Wege aus fast gar nicht sichtbar. Die Strasse, welche durch das Dorf führt, ist fast immer ungangbar, weil der Regen den Boden so durchweicht, dass die Pferde oft bis an den halben Körper versinken. Man zieht daher den Weg in dem sandigen und steinigen Bette des Daschtikelä vor; da dieser jedoch fast immer Wasser hat, und an manchen Stellen ziemlich tief ist, so muss man auf der kurzen Strecke von zwei Werst unzählige Male von einem Ufer zum andern übersetzen. Oberhalb des Dorfs wird der Weg besser und führt an einem Abhange hin und über eine alte Brücke, über einen Graben, auf die von Schah Abbas erbaute Strasse, die in geringer Entfernung vom Gebirge, und diesem parallel, in gerader Richtung nach Astrabad führt, auf der ganzen Länge zu beiden Seiten von Wahl begrenzt, der erst ganz nahe bei der Stadt ein Ende erreicht. Zehn Kilometer vom Ufer, sechs K. von Gáz entfernt, steht dicht am Wege ein Imâmzâde, wo ein Nachkomme des Imâm Musa, Namens Imâm Kâzim (امام كاظم) ruhen soll. Das Gebäude<sup>1)</sup> steht an der linken Seite der Strasse, dicht am Wege; an der rechten Seite ist ein grosser Begräbnissplatz, vom Walde umgrenzt, auf dem eine Menge Grabmonumente von rohem Stein umhergestreut liegen. In früherer Zeit soll an der Stelle, welche jetzt das Imâmzade und der Begräbnissplatz einnehmen, eine Stadt Berberi (بربري) gestanden haben, die entweder durch ein Erdbeben, oder durch eine aus der Bergschlucht Schemschirber (شمشیربر) hervorbrechende Fluth, die das ganze Küstenland bis an den Meerbusen überschwemmte, zerstört worden sein soll. Die Stelle, welche die alte Stadt einnahm, führt heute den Namen Kharobischehr (حراب شهر), wüste Stadt. Die Ruinen des alten Berberi sollen zu verschiedenen Banten, theils in Astrabad selbst, theils in den in der Nähe von Kharobischehr liegenden Dörfern verwandt worden sein, unter andern auch zum Bau des Imâmzade Kâzim. Letzteres ist, seiner Bauart nach, ohne Zweifel ein Gebäude der neuesten Zeit, oder wenigstens in neuerer

1) Vgl. Hauptzsche, Beiträge zur Geographie Nordpersiens. Zeitschr., Bd. XVI. S. 526.



Zeit umgebaut. Zehn Schritt östlich von dem Imâmzâde ist ein tiefer Graben, der wahrscheinlich den Bewohnern der alten Stadt als Schutzwehr diente, an dessen Ende eine Quelle süßen Wassers hervorsprudelt, aus der sich weiter unten der Bagu oder Sijadschu bildet. Das Imâmzâde bildet die Grenze zwischen den Bulüks Anazan und Sadan Rustak. Die Umgegend ist wegen häufiger Ueberfälle räuberischer Turkmanen verrufen.

Etwas weiter nach Astrabad zu, 3 Farsakh von Kharobischehr liegt ebenfalls am Wege das Imâmzâde Rauschan âbâd <sup>1)</sup>, gewöhnlich Rustem âbâd <sup>2)</sup> genannt, Grabstätte des Abdullah, ebenfalls eines der vielen Nachkommen des Imâm Musa. Dieses Gebäude liegt zur linken Seite der Strasse und ist dem Imâmzâde Kâzim ganz ähnlich; von hier bis Astrabad rechnet man noch etwa 1 Stunde (Farsakh) Weges. Der Wald ist je näher der Stadt desto mehr gelichtet, um den Ueberfällen der Turkmanen vorzubeugen. Ausser den beiden Imâmzâde berührt man auf dem ganzen Wege nicht ein einziges Dorf. Ein anderer Weg von der Küste nach Astrabad führt am Karasu aufwärts über das sechs Kilometer von der Küste entfernte Dorf Kurd mahalle und von da nach der Strasse des Schah Abbas, auf welche er zwischen den beiden Imâmzâde ausmündet.

Die Stadt Astrabad, welche nach einer Angabe bei Ritter <sup>3)</sup> im Jahre 1808 noch eine Bevölkerung von 15,000 Familien (etwa 750,000 Kopfe!) hatte, mag jetzt noch gegen 10,000 Einwohner zählen; sie hat 47 Moscheen, 7 Medrese, 13 Badehäuser, 1350 Häuser mit 395 Verkaufsläden. Von den früheren Befestigungen ist die bedeutendste der jetzt 2 Kilometer von der Stadt entfernte Hügel Kala-hamdau (قلعه حمدان), auf dem ein Fort stand, von wo aus eine Mauer um die ganze Stadt lief. Das Fort soll aus den Steinen eines alten Tempels der Feueranbeter erbaut worden sein. Die Mauer war mit Bastionen und Thürmen versehen und mit einem tiefen Graben umgeben. Andere Befestigungen waren Tepe Kala Kuhna <sup>4)</sup> an der Ostseite der Stadt; Tureng tepe <sup>5)</sup> im Buluk Astrabad Rustak, wo jetzt das Dorf desselben Namens steht; Kulma Kulbâd <sup>6)</sup> gegen Westen, an der Grenze von Masenderan, Majan <sup>7)</sup>, südlich von Astrabad, im Buluk Kâtul, auf einem Berge desselben Namens: Ak-kale <sup>8)</sup>, gegen Osten, an der Grenze der turkmanischen Steppen. Alle diese Festungen sind jetzt blosse Trümmerhaufen.

Die Dörfer im Buluk Astrabad-Rustak sind folgende: Rustem Kela, Fudschurd, Uzina, Etrek-Ischal, Bagigulbin, Welik-âbâd, Muhammed-âbâd, Usmâu kela, Rabikelâ, Khairât, Tschublâui, Welasch-âbâd, Numul, Faranâbâd, Feizâbâd, Mirjamâbâd, Sijâtalû, Narendsch-

1) روشن آباد. — 2) رستم آباد.

3) Ritter. Erdkunde von Asien. Bd. VI. S. 524.

4) ان قلعه کهنه 5) تپه قلعه کهنه 6) کهنه کلباد 7) مایان 8) تپه قلعه کهنه

âbâd, Alü-kelä, Dschelbin-balä, Dschelbin-pâin, Dudanga, Isfahan-kelä, Abenger mahalle, Sumarud, Talebu, Marzenkelä, Suriunkelä, Maasum âbâd, Phulkhurde, Ali-âbâd, Zijâret-Khosserud, Schems-âbâd, Turengtepe, Sultan âbâd, Kalasiahbalä.<sup>1)</sup>

Zu dem Bulük Fakhremadeddin, der einen Theil des Buluk Astrabad Rustak bildet, gehören die sieben Dörfer: Husein-âbâd, Mir Mahalle, Mijan âbâd, Dschafar-âbâd, Taki-âbâd, Kuli-âbâd, Kenâre.<sup>2)</sup>

Dörfer des Bulük S a d a n R u s t a k sind: Kurdmahalle<sup>3)</sup>, welche aus den vier neben einander liegenden Dörfern Balä-paleng oder Balä-bulük, Sali-kende, Tuskaisch und Weläguz oder Schirdarban besteht.<sup>4)</sup>

Die 4 Dörfer zählen zusammen 970 Häuser, sie treiben Viehzucht und Ackerbau und liefern jährlich gegen 800 Batman Seide. Als jährliche Abgabe (malijat مالیات) geben sie 800 Tuman = 2400 *R.* Zu Kriegszeiten sollen sie 130 Mann Sarbazen stellen. Die übrigen Dörfer des Bulük sind Käfshgiri; zwischen Kurdmahalle und Astrabad, 2 Fars. von letzterem, mit 250 Häusern, einer Moschee und einer Takie (Derwischhaus) und 3 Waarenniederlagen, bekannt durch Seifensiederei und Seidenbau; Aläng, Tschahorde, Alwar, Balädschade, Kharabe-mesdschid oder Khar-mesdschid, Tschekar, Mijanderre, Angirum, Kerim-âbâd, Lämileng, Kala mahmûd, Azad mahalle, Läldebin, Kalandar mahalle, Bâne-imâm, Haschim-

— باغ کلبین — اترک چال — اوزینه — فوجورد — رستم کلا<sup>1)</sup>  
 — خیرات — ری کلا — عثمان کلا — محمد آباد — ولیک آباد  
 — فیض آباد — فرن آباد — نومل — ولش آباد — چوپ لانی  
 — جلمین بالا — انوکلا — نارنج آباد — سیادتلو — مریم آباد  
 — سومارود — آخنکر محله — اصفهان کلا — دودانکا — جلمین پائین  
 — پل خورده — معصوم آباد — سرخون کلا — مرزن کلا — ضالمو  
 — سلطان — نورنک تپه — شمس آباد — زیارت خاصیرود — علی آباد  
 قلعه سیاه بالا — آباد

نفی — جعفر آباد — میان آباد — میر محله — حسین آباد<sup>2)</sup>  
 کناره — قلی آباد — آباد

کرد محله<sup>3)</sup>

ولاغوز — توسکنیش — سالی کنده — بالا بلوک oder بالا یلنک<sup>4)</sup>  
 شیرداربن oder

âbâd, Tschaleki, Kheider-âbâd, Mihtâr kelâ, Amin-âbâd, Zirewân-mahalle, Kalândâr-aisch, Kelâmûn, Schurijan, Tuschan, Bakârmahalle, Jalu, Kazim abad, Zerbâd mahalle, Pischkin kelâ, Jasaki, Gurd-schi-mahalle, Dangelân, Schahide, Burud mahalle, Sarkelâ-kharâbi-schahr, Espukhlûl oder Espumahalle, Schemmschek oder Tschemmschek, Naudschaman, Seid-maran od. Seidmahalle, Sadr-âbâd, Kelâsengijân, Sadan, Kalâdschankazi, Kalâdschan-kadschar, Lenisk, Warsan (mit dem Imâmzâde Pentsch imâm „Fünf Imame“), Alh-sa, Saad-âbâd, Nudidscha, Tahsch mahalle, Indschirâb, Zengi mahalle, Udschaban, Kala.<sup>1)</sup>

Dorfer des Buluk Anazan sind: Haschike (an der Grenze von Masenderan), Talar, Liwân (zwischen Gâz und Aschref), Kulma Kulbad, Naukende, Nuschtepe, Tschubukende (nahe bei Gâz), Dasch-tikela (am Fusse des Gebirges und dem Flusse desselben Namens), Watana, Gâz, Schahpazand, Walafra, U-tunâbâ, oder Ustun-âbâd, Ser mahalle, Sertak, Kalâfra, Sutede, Banafsch tepe, Karakende oder Kêrkende.<sup>2)</sup>

خر — بالاچاده — انوار — چينارده — انك — كفش تبري 1)  
 — لامى نك — كويم آينك — انكرم — ميان دره — چفر — مسجد  
 — پانه اسلام — قلندر محله — لندون — ازك محله — قلعه محمود  
 — امين آبان — مينتر كال — خيدر آبان — چالكي — هاشم آبان  
 — توشن — شوربان — كلامون — قلندر عابش — زروان محله  
 — بساقي — پيشين كال — زرباد محله — قاضم آبان — پانو — باكر محله  
 — سركل خراب شير — دود محله — شاه ده — دنكلان — درجي محله  
 — صدر آبان — سيد محله — نوجمن — شموشك — اسپوخيل  
 — لسك — كلاجان قاجار — كلاجان قاضي — سدن — دلا سنگيان  
 — انجدر آب — نخش محله — نوديجه — سعد آبان — انوفه — ورسان  
 — قلعه — اوجابن — زكي محله —

— نوكنده — كهنه كليان — ليوان — ظهير — هشيكة 2)  
 — شاه پسند — جز — وطن — دشت كال — چوپاكنده — نوش تپه  
 — سوتده — كلافرا — سرضاي — سر محله — استون آبان — ونفرا  
 — كاركنده oder قراكنده — بنفش تپه — Das grösste dieser Dörfer ist  
 Gâz, welches aus den drei Dörfern Mahalle kurd محله کرد, Mijan mahalle  
 ميان محله und Maskâr mahalle مسكر محله besteht, und 700 Tuman jähr-  
 lich Abgabe zahlt

Die Dörfer des Buluk Katul sind nach Kischlak und Jailak eingetheilt. Kischlak's sind folgende: Kurtseh-Kurnu, Hadschi-âbad, Naude, Khar Kelä, Kurd-âbâd, Mizraa, Bitschak-mahalle, Beraftân, Alâimîn, Alârzîn, Sawar kela.<sup>1)</sup> — Jailak's sind: Tagardschal, Wesisa, Hulindâr, Garîb âbâd, Dschidscha, Käuou 'am Fusse eines Berges auf dem vier Flüsse entspringen, Majan, Sialnnarku, Rik tscheschme, Balä tschili, Pain tschili, Taber, Nersu, Schmrab, Alustan.<sup>2)</sup>

Dörfer des Buluk Fenderisk sind folgende: Naki-abad, Dar-kulä, Schafi âbâd, Maschou, Non tahi, Khan bebin, Saad âbâd oder Saibul, Gahikana, Zeringül, Tschinau, Dschauzttschäl, Suleimân, Ramijan, Watan, Nargistschal, Mahalle kangi<sup>3)</sup> (besteht aus den vier Dörfern: Kaschlak, Mahalle mir, Parsijân und Til âbâd.)<sup>4)</sup>

Dörfer des Buluk Kugsar sind Kala kafe, Mahalle-i-tschinaschek, Taljakbend, Tschemanibala, Tschemani pain, Terese, Ahengâr mahalle, Duzîn, Derschin, Berendschewin, Kulâhisari, Fareng.<sup>5)</sup>

Das Dorf Mahalle-tschinaschek besteht aus den fünf Dörfern Waminau, Kaschidâr, Pischtitschel, Huseini-abad, Nerab.<sup>6)</sup>

In vielen Dörfern der Buluk Kugsar und Fenderisk wohnen Gudaren, ein Volksstamm den man hauptsächlich in den Provinzen Astrabad und Masanderan findet; sie werden von den Persern gewöhnlich als Tagelöhner und Feldwachter gemiethet und wohnen

1) نو ده — حاجی آبک — قورج دوری — Winterdörfer: قیشلاق  
— عالمین — برفتنان — بیچاک محله — مرزعه — کرد آباد — خار دل  
— سوار کلا — الارزم

2) غردب — حولمدار — وسیسه — نغرجال: Sommerdörfer: بیلاق  
— دلا — ربک چشمه — سیاهمرکو — مایان دنو — جهجا — آباد  
— انوسنن — شوراب — نرسو — (?) تا بر — یاین چیلی — چیلی

3) تام نلو — ماشو — شفیع آباد — دار کلا — نقی آباد  
— جوزجال — چنو — زرین کل — دلوین — سعد آباد — خان بدین  
— محله فاذکی — نردس چال — وادن — رامیان — سلیمان —

4) نیل آباد — پارسیان — محله میر — قشلاق

5) جمائی — جمائی بالا — ضلای بند — محله چنماشک — قلعه قافه  
— بربجوین — درجین — دوزین — آخنکر محله — نردسه — یاین  
— فرنگ — کلاه سری

6) نراب — حسین آباد — پشت چا — ناشی دار — وامنان

meist an den äussersten Enden der Dörfer um mit den Persern nicht in Berührung zu kommen, von denen sie verachtet werden. Man wirft ihnen vor, dass sie keine Religion haben und Schweinefleisch essen; letzteres braten sie mit der Haut, nachdem sie es vorher mit Butter begossen; die gebratene Haut werfen sie den Hunden vor. Sie haben keine besondere Sprache, sondern sprechen den masanderanischen Dialekt des Persischen und Türkischen oder überhaupt der Gegend, in welcher sie wohnen. Auch besondere Hochzeitsgebräuche findet man bei ihnen nicht. Bei Streitigkeiten wählen sie einen Aeltesten ihres Stammes als Schiedsrichter. Sie gelten für gute und erfahrene Schützen und werden in frühester Jugend im Schiessen geübt; als Jäger greifen sie kühn Tiger und Leoparden an. Von den Turkmanen werden sie gefürchtet und diese wagen sich nur selten in Dörfer, wo Gudaren wohnen.

Dörfer des Bulük Schahkulu Sewer sind Radkan, Kundâb, Hadschi abad, Nautschaman, Rasul abad, Sawer, Tschalkhan, Schahku balâ, Schahkulpain, Tasch (an der Grenze der Provinz Schahrud Bastun.)

Mit Ausnahme von Gâz, Kurd mahalle und einigen Gebirgsdörfern befinden sich die Dörfer der ganzen Provinz in einer ziemlich ärmlichen Lage und nicht eines derselben zeichnet sich durch Wohlstand und Industrie aus. Der ganze Handel der Provinz concentrirt sich an der Kuste bei Gâz oder dem Pass, wo das persische Zollamt steht und wo alle nach Russland bestimmte Waaren durchgehen.

Die Provinz Mazanderân am südlichen Ufer des Meeres, vom Fl. Dschire kulbad östlich bis zum Fl. Smrkhani (سرخانی) gewöhnlich Sefisch temisch genannt, westlich, an der Grenze von Gilân, ist 51 Fars. lang und 35 Fars. breit, vom Ufer bis zum Berge Firâzkuh (فیروزکوه) gerechnet, im Süden durch das Elburzgebirge begrenzt, in dessen Mitte sich in heinahe gleicher Entfernung von den Grenzen der Provinzen Astrabad und Gilân der Demawend erhebt. Die Provinz M. ist in folgende Distrikte und Bulük eingetheilt. A. Distrikte Aschref, mit der Stadt Aschref, vom Fl. Dschirekulbad oder dem Dorfe Gälugo östl. bis an den Fl. Nikah (نیکاح) westlich. Zu diesem Distrikte gehören die Bulük 1) Bala bulük, der obere B. auch Hezardscherib<sup>1)</sup> genannt, südlich von Aschref nach dem Gebirge zu. 2) Pain buluk, der untere Buluk, oder Miân durud, nördlich von Aschref in der Niederung.<sup>2)</sup>

B. Distrikt von Sari, zwischen den Fl. Nikah östl. und Telâr westl. mit den Bulüks 1) Kulidschan rustak oder Kadscheressakh, SW. v. d. Stadt Sari; 2) Nîkâh, östl. v. Sari, mit

1) Tausend Dscherib. — Ein Dscherib entspricht ungefähr dem russischen Dessätin.

بیانددوروں — پائین بلوک — بالا بلوک 2

dem Fl. Nikâh. 3) Ferakh âbâd, nördlich von Sari, 4) die Bulûke Milerûd, Anderûd, Mijândurûd und Karatagan, nördl. und nordwestl. von Sari, zwischen den Fl. Telâr, Tidschân und Nikâh. 5) Schirgo, südl. v. Sari, zwischen den Fl. Tidschan und Telâr; 6) Theile der Bulûk Hozar dscherîb östl. Ali âbâd südl., Kija-kelâ oder Telârpaj südwestl. <sup>1)</sup>

C. Distrikt Barferûsch, von dem Fl. Telur östl. bis zum Fl. Heraz westl., mit den Flüssen Bâbul oder Bâbul-rûd und Ferikenâr <sup>2)</sup>. Die Stadt Barferûsch liegt im Mittelpunkte des Distrikts und der ganzen Provinz, zwei Kilometer vom Fl. Babul. Die Buluk des Distrikts sind folgende: 1) B. Bischesar „der waldige“ umfasst die nächste Umgebung der Stadt. 2) Meschhediser, nördl. v. d. Stadt, an der Kuste, zwischen den Fl. Telâr, Babul und Ferikenâr; zu Meschhediser gehört auch 3) B. Paze-wâr, zwischen den Fl. Talâr und Babulrûd; 4) Maschkendschirûz oder Maschotegendschi-rûz, südwestl. v. Barferûsch zwischen den Fl. Babul und Ferikenâr; 5) Bandepej, südlich, dem Demawend zu, grenzt an Maschkendschirûz und ist in zwei Theile getheilt: a) Kelârpej oder Ir-bandepej „der obere“, und b) Sedsch-rupej oder Jur-bandepej „der untere“ mit den Flüssen Kelârûd (کلارود), Bazerûd (بازی رود) und Sedscherû (سجرو); 6) B. Babulkenâr, nordwestl. v. d. Stadt, am Ufer des Babul. 7) B. Laleâbâd, westl. v. d. Stadt, mit dem Fl. Kori (کاری). 8) B. Sosi kelum, mit dem Fl. Kori <sup>3)</sup>, grenzt an Laleâbâd. 9) B. Dschelâl-azrek oder Dschelâl ül kadr, westlich v. d. Stadt, mit den Fl. Kori und Surkherûd (سرخ رود), 10) B. Dâbû, an der Grenze des Distrikts Amul, ist in zwei Theile getheilt, von denen der westliche, mit dem Fl. Herâz (هراز) zu Amul gehört; Südöstl. von Barferûsch liegen: 11) B. Kijakelpa oder Telârepej am Ufer des Talâr, zu diesem B. gehört der frühere B. Bagnemîr; 12) Ali Âbâd,

اندرون — میل رود — فراخ آباد — نیکاح — کلیچان رستنی 1)  
— علی آباد — هزار جریب — شیرکاد — قراضغان — میانرود —  
تلاری — دیا کلا

فری کنار — بابل رود 2)

مشانج دنج oder مشکنجروز — یازوار — مشهدسر — بیشه سر 3)  
یور بندپی oder سج روی — ایر بندپی oder کلاری — بندپی — روز  
جلال oder جلال ازری — ساسی کلم — لاله آباد — بابل کنار —  
— علی آباد — باغمیر — دابو — القدر

mit dem Fl. Schahrûd; 13) B. Balä tidschan, S.W. v. Barferûsch mit dem Fl. Ateko (هتکه), der sich mit dem Telar vereinigt. 14) B. Sawadku, nahe dem Gebirge, mit dem Fl. Talâr, der im Geb. Sawadku entspringt. 15) B. Lâfûr oder Lâpûr, südlich von Barferûsch, mit dem Fl. Bâbul<sup>1)</sup>.

D. Distrikt Amul, westlich von Barferûsch, mit dem Fl. Herâz, an dessen Ufer die Stadt Âmul (آمل) liegt, hat folgende Bulûk: 1) B. Ahlam rustâk, nördl. v. d. Stadt an der Küste, mit dem Fl. Ahlemrûd (اعلم رود). 2) B. Herâzpej und Dâbû, östl. der Stadt. 3) B. Dasehtiser NW. v. Âmul. 4) B. Udsehi Âbâd. 5) B. Paîn leteku „der untere“. 6) B. Balä leteku „der obere“. Oestlich des Fl. Herâz liegen die Buluk 7, Nûr zwischen den Fl. Herâz und Sulâde (سلده). 8) B. Kudschur, von dem Fl. Sulâde östl. bis an den Fl. Tschalûs-rûd (جلوس رو) westl. 9) B. Kelârestâk, vom Fl. Tschalûs-rûd bis an den Fl. Namak-ôbi-rûd. 10) B. Tenokobun vom Fl. Namak-ôbi-rûd bis an den Fl. Tsehalek rûd (چالک رود). 11) B. Sakhtessar, bis an die Grenze v. Budessar oder den Fl. Surkhânî<sup>2)</sup>. Als Hauptstadt der Provinz Mâzanderân gilt Barferûsch, der Stadthalter residirt jedoch in Sari; zuweilen wird auch die Provinz von Astrabad aus verwaltet.

Die Stadt Aschref, früher ein Dorf, am Fusse des Gebirges in reizender Lage, zwischen Wäldern und Gärten, wurde von Schâh Abbâs zur Residenz erwählt, der die berühmten Garten anlegte und mehrere Paläste erbaute, von deren früheren Herrlichkeit nur wenig erhalten ist<sup>3)</sup>. Die Stadt hat jetzt über 845 Häuser, mehrere Moscheen mit Schulen, zwei Karawanseraï, 70 Kaufläden, sechs öffentliche Bäder. Der Distrikt Aschref ist gegenwärtig der armste in der ganzen Provinz.

Zu dem Bulûk Mijandurûd gehören die Dörfer: Tuskelâ, Waläscht, Sehabendîn, Kül tsehâlesar, Zîr-hijâbân, Dardsehi-mahalle, Hâdschi mahalle, Sehpesehkelâ,<sup>4)</sup>

1) لپور oder لغور — سواد کوه — بالانجن

آجی ابد — دشت سر — دابو oder غراز پی — اعلم رستاق;  
— دلارستان — کجور — نور — بسالا لیتکو — پایین لیتکو —  
سخته سر — تنکابن

3) Vgl. Häntzsche in Ztschr. Bd. XVIII. S. 672 ff.

4) زیر حیابان — کل چال سر — شبندین — ولاشت — توسکلا —  
— سه پش کلا — حاجی محله — درجی محله —

Nimtschok, Nûzerâbâd, Zugomarz pain, Zugomarz balâ, Tschehâr imâm, Emîr âbâd, Kaftâr khân, Karâtape, Tolesch mahalle, Tûridschân, Kuhsan, Gurdshi mahalle, Rustem kelâ, Gomûschjân, Obelû, Schurobesar (mit einer Salzquelle), Lâk-taroschu, Tscholepol, Kâletschâle, Atrep, Basom-kelâ, Garîb-mahalle, Afrobâg, Tabagdei, Atikelâ, Limrâs, Tirtâsch, Tilenû, Ron, Serâdsch mahalle, Khurschid kelâ, Gâlugo<sup>1)</sup> in denen hauptsächlich Reis, Gerste, Baumwolle, und etwas Zuckerrohr gebaut wird. Die jährliche Abgabe des Distrikts beträgt 335 Tumen und in Kriegszeiten soll der Distrikt Aschref 200 Mann Tufenkdschi stellen, unter denen 81 Afghanen.

Unter den genannten Dörfern ist das bedeutendste Karâtape, auf einem Hügel gelegen, der von ferne gesehen schwarz erscheint. Es liegt nur 1 Kilometer von der Küste und hatte noch z. Z. des Schâh Abbâs einen Hafen, in dem die Schiffe bis dicht an den Fuss des Hügel gelangen konnten. Unter Nâdir Schâh wurden Afghanen aus Afghanistan und Kandahâr hierher übergesiedelt, die aber nach dessen Tode zum grössten Theil wieder in ihre Heimath zurückkehrten oder sich in der Nähe des turkmanischen Stammes Goklân (دوگلان) an der Grenze der Provinz Astrabâd niederliessen, von wo Âgâ Mohammed Khân wieder einen Theil zurückbrachte, einen andern Theil in Sari ansiedelte. Jetzt wohnen in Karâtape und den umliegenden Dörfern noch etwa 100 afghanische Familien, die aber ihre Sprache gänzlich vergessen haben und entweder turkmanisch oder persisch sprechen. Als Sunniten leben sie mit den Turkmanen in Freundschaft. In den Dörfern Zugomarz pain, Tschehâr imâm und Kaftarkhân wohnen Abdelmelik's, die aus Kalâredascht (Nur-Kudschur) übergesiedelt sind: nach Tolesch mahalle wurden unter Âgâ Mohammed Khân die Toleschin aus Linkorân übergesiedelt, von denen jetzt noch 30 Familien hier wohnen.

Die Stadt Sari, an deren Geschichte sich eine Menge von Sagen knüpfen, die wir hier übergehen müssen, hat gegenwärtig etwa 8000 Einwohner in 1700 Häusern, zahlt jährlich 1200 Tuman Abgaben und stellt im Kriege ein Contingent von 700 Mann.

چهار — زاغمرز بالا — زاغمرز پایین — نوذرآباد — نیم چاک 1.  
 کلیت oder ضالش محله — قرائیه — نفتارخان — امیر آباد — امام  
 — رستم کلا — کرچی محله — نهسان — نورجیان — ضالش  
 غریب — کلا چله — چال پل — شوراب سر — ایلو — کامشیان  
 — تیرناش — لیمراس — اتی کلا — تباغ دی — افراپاغ — محله  
 کلوکاه — خورشید کلا — سراج محله — ران — نیل نو



Zum Buluk Kadscheresakh gehören folgende Dörfer: Gul-tschini, nahe der Stadt, mit 50 Häusern. Ohidascht, Puligerden, Dizo, mit dem berühmten Windbrunnen: Sange taroschun, Pahne kelä, Schîketo, Nakardschi Mahalle. Azâd-Kulâh, besonders durch seine Weideplätze berühmt. Zigale Tschol, Semiskende, mit einem Imâmzâde und den Nebendörfern Scheikh mahalle, Aluj kelä und Badulla, im Ganzen 141 Häuser, besonders berühmt durch seine Reisfelder, die 190 Dscherib einnehmen und einen Ertrag von 3500 Halwar (1 Halwar = 40 Batnan) Reis, 480 Halwar Weizen, 60 Halwar Baumwolle, 30 Halwar Seide geben. Eine Frau wird mit 5 bis 15 Kran (1 Rub. 50 Kop. bis 3 Rub. 50 Kop.) bezahlt. — Surek, Magoom, Dschimkhane, Zarîn âbâd, dieses Dorf legt sich auch den Namen Buluk bei; hier wird ein wollener Stoff Dschâdschim (جاشیم) gefertigt, der zur Verpackung der Waaren dient, und Aba (Oberkleider, weite Schlafrocke). Der Herr des Dorfs soll 100000 Schafe besitzen und 300 Tufenkdschi aus dem Stamme Karâtschukha (فراجوخا) als Contingent stellen. — Wareke, hier soll der Held Feridûn gewohnt haben; Dimturân, Khamid-âbâd, theilweise von Kurden des Stammes Dschanbeglu bewohnt: Alikende, Alijâwok, Isfendi tepe oder Isfendîn, Umâl, Akken oder Oken, Dugânly, Firûzkende, Khadschirkhil, Séd-Mahalle, Kharemiân, Naudek, Kuzulû. Pambetschûle, Pambezârketi, Bâlâkun, Kharjek oder Kyriak, Espi-wâshi, Zerinkelä, Lârim, Gadi kelä, Feralh Âbâd, am Ausfluss des Tidschan, jetzt durch seine Fischereien berühmt, war nächst Aschref Residenz des Schâh Abbâs, der hier einen Palast erbaute, Dschchân numâ genannt, in welchem er i. J. 1628 starb <sup>1)</sup>).

Dorfer des Buluk Nikû sind: Nikâ oder Pulinika, Scheitûn-mahalle, Hâdschi-mahalle Schirkhân, Kilâ tschâ-

---

سنگ تراشن — دیزا — پل دودن — اخی دشت — کل جینی <sup>1)</sup>  
 — زغال چال — از دلایه — نقاچی محله — شیکتا — بهمه کلا —  
 جمعه — مهام — سورک — علوی کلا — شیخ محله — سمیس کنده  
 آلو کنده — خمید آبان — دیمتوران — ورنی — زرین آبان — خانه  
 فیروز — دوغانلی — اق خن — اومال — اسغندین — علیاواک —  
 پنجه چوله — قرلی — نو دیک — خارمیان — سید محله — کنده  
 لارم — زرین کلا — اسپ واتی — خاریک — بالا کن — پنجه زارکتی  
 فرج آباد — فدوی کلا

lesar oder Kaläsar, Khirt-khan-baba-khan, Tschamon<sup>1)</sup>. In mehreren Dörtern des B. Nika wohnen Gireli.

Dörfer des Bulük Schirgo sind: Schirgo, mit 100 Häusern, Ahengär kelä, Püläd kelä, Arsendschun, Bureschit, Tschokesar, Iwek, Mangal, Musa kelä, Rähdärkhane, Kylydsch<sup>2)</sup>. Die dem Gebirge näher liegenden Dörfer treiben Viehzucht, Bienenzucht, bauen Weizen und Tschaltuk und liefern theilweise auch Seide. Die jährliche Abgabe des Bulük Schirgo wird auf 1500 Tuman geschätzt.

Dörfer des Bulük Ali Âbâd sind: Seid kasim, Surkhe kelä, Kerdekhil, Gile kelä, Mafruschdschek, Rustem-dâr mahalle, Schâh-zâde Husein, Dschafar Âbâd, Zejtekhl, Abdengersar, Gulafschün, Zarwelschun, Maschhikelä, Isfendin, Izorek, Tirkulä, Azon, Futen, Aspeward, Schurâb<sup>3)</sup>.

Barferûsch (بارفروش), an der Stelle des alten Mamtir (مامتیر) hat 6000 Häuser und 50000 Einwohner, 12 Moscheen, 20 Schulen und mehrere Takie und Imâmzâde. Die Stadt treibt bedeutenden Handel und zahlt eine jährliche Abgabe von 2200 Tumen. Unter den öffentlichen Gebäuden ist besonders der Munzhof zu erwähnen, wo Tumen (Dukaten), Sahibkeran oder Hazôr 1000 Dinar = 30 Kopek. Silber), Panabad (15 Kop.) und Schai (1½ Kop.) geprägt werden. Von den früheren Palästen und Gärten des Schâh Abbâs sind gegenwärtig nur noch geringe Ueberreste vorhanden. In den letzten vierziger Jahren war Barferusch der Schauplatz der neuen mohammedanischen Secte, der Babi (بابی)<sup>4)</sup>.

Dörfer des Bulük Bischesar sind folgende: Sultan Mohammed Tahir, ½ Stunde von Barferûsch; — Bischesar, etwa 100 Häuser im Walde (bische) gelegen; — Halikanna, —

— حاجی محلہ شیرخان — شیدون محلہ — پل نیکیج 1) — کلا چالس

— موسی کلا — چاهسر — یولان کلا — اهنکر کلا — شیرکاه 2) — قلج — راعدار خانه

مفروشچک — کیل کلا — کردخل — سرخ کلا — سید قاسم 3) — آبدنکر سر — جعفر آبان — شاه زاده حسین — رستم دار محلہ — شورآب — اسپرو — تیورکلا — اسفندین — کل افشون

4) Zeitschr. d. D. M. G. Bd. V. S. 334. — Die hier von Hrn. Melgunof mitgetheilte Erzählung über Ursprung, Ausbreitung und Lehre der Sekte findet man ausführlicher in v. Dorn, Morgenländische Handschriften der K. öffentl. Bibl. St. Petersburg 1866.

Ramenet, Haidar kelä, Oguzeband, Walikedun oder Walikin, in der Umgegend des Dorfes wächst Welik (ولیک) ein Gesträuch, das zur Feuerung dient), — Schengrutsch, Längur. 100 Häuser, — Azzoreband, — Tschemozede (چمازده), — Tschemoze-kelä (چماز کلا), — Bitschinatschi-khamomisar, — Bidschi kelä, — Sipbog (سبب باغ). Schebdin kelä. — Uschib, hier soll ein Imâmzâde bei einem Aufstande erschlagen (اشوب) worden sein. — Rudâger mahalle (روداگر محله), die Bewohner des Ortes gelten für ungastlich, die das Gesicht abwenden (روبرودن). — Benore kelä, — Goze keti (قاصی کتی), — Darzi-keti (دراز کتی), — Bagnemir, wird Bulük genannt; eine Hälfte des Dorfs gehört zu dem Bulük Telärepej.

Südlich von der Stadt liegen die Dörfer: Nâsirâbâd, an dem Fl. Mirerûd (امیر رود), — Olükende, — Sare bâbul, — Kalemîn, — Hateke puscht, — Nakhibe kela, — Muziradsch, — Diwdascht, — Manşûr kende <sup>1)</sup>.

Westlich der Stadt liegen die Dörfer: Marzin gerdên, — Kemanger kelä, — Sekulâ mahalle (so genannt von den سیاه einem Stamm, der früher hier wohnte), — Rûschan âbâd. — Pain-Gäntschrûz, — Bala-Gäntschrûz (hier soll an einem Tage (روز) ein Schatz (کنج) gefunden worden sein; — Mu'allim kelä, — Jessiri kelä, — Balade <sup>2)</sup>.

Meschhediser, der Hauptort des Bulûks Meschhediser, am rechten Ufer des Babul und etwa 1 Kilometer vom Meere entfernt, hat 230 Häuser. Früher führte es den Namen Meschhedizabz (مشهد زیر) und war berühmt durch ein Imâmzâde, welches von den Bewohnern der Umgegend sehr besucht wurde. Es soll zu Ehren des Said Ibrahim Abu Dschewâb, eines Sohnes des Imam Musa und Bruders des Imâm Rizâ, von Said Schemseddin Bâbulkân erbaut sein (im Jahr 841 = 1437), wie eine Inschrift besagt. — Das Zollamt nebst den Fischereien soll einen Pacht von 12000 Tuman (?) einbringen.

Der Bulük Meschhediser ist in zwei Theile getheilt; I. mit den Dörfern: Bâzâr mahalle, — Kole, — Sefî mahalle, —

(?) ختکه پشت — کلمین — سر بابل — علو کنده — ناصر آباد 1)  
منصور دنده — دیودشت — (?) نقیب کلا —

— پایین کنجروز — روشن آباد — سیاه کلا محله — مرزن کردن 2)  
بالاده — معلم کلا — بالا ساجروز

Bagyr tange, — Kâzim âbâd, — Sejd mahalle oder Sâdâd mahalle, — Juribul, — Rudbast mit 100 Häusern; zu Rûdbast gehören die Dörfer Kiho mahalle, — Gowzan mahalle, — Kalâbast<sup>1)</sup>.

II. Ferikenâr,  $\frac{1}{2}$  Fars. vom Meere, 200 Häuser, am Fl. Ferikenâr. In der Nähe des Dorfs auf einem freien Platze, Sabze-zâr (سبززار) genannt, wird nach dem Naurûz ein Markt, Hamze bâzâr (خمسه بازار) genannt, gehalten, der 40 Tage dauert. Kari kelâ, — Tschapekrûd, am Fl. desselben Namens (oder Talâr), — Miserûd, am Fl. Mirullâ, Muhri kelâ, Ahmed kelâ, Kelamarz, Gômnsch benje, Tschubog, Pasewâr<sup>2)</sup>, letzteres gehört zu Meschhediser, obwohl es einen besondern Buluk bildet. Das Dorf liegt auf dem halben Wege zwischen Barferûsch und Meschhediser im Walde versteckt und hat eine Moschee und Takie. Der Name des Dorfs kommt in der Geschichte des alten Taberistan vor, als Residenz der Nachkommen des Mir-buzurgewam eddin. Die Mutter eines der Söhne des Seid Kemâleddin war in Persewar geboren; bekannt ist auch Seid Zejnulâbedin Pazewârî. Hier lebte auch der persische Dichter Emir Paze-wârî (s. u.), dessen Lieder, die einzigen Lieder im Mazenderanischen Dialekt, in Persien ziemlich berühmt sind. Zu Pazewâr gehören die Dörfer: Mir bâzâr, am Fl. Babel, hat einen Markt, der am Dienstag gehalten wird und deshalb Seschambe heisst; Schûrek, Hamse kelâ, mit einem Takie; hier werden Filzdecken (نمد named) zu Verpackung der Waaren verfertigt, die das Hundert mit 10 Tuman bezahlt werden; Ormidschi kelâ, Dari kelâ, Fukelâ, Kurde kelâ, Sara khammon, Tschapon kelâ, Kosker mahalle oder Kâzim beki, Emir kelâ, fünf Kilometer von Barferûsch, mit einem Markt (جمعه بازار) der am Freitag gehalten wird<sup>3)</sup>.

Zum Buluk Babul kenâr<sup>4)</sup> gehören die Dörfer: Korde kelâ, Dscheneftepe, Kebrijâ-kelâ, Kelârikelâ, Dirâz kelâ, Girân kelâ, Sedekelâ, Guna kelâ, 300 Häuser (?), Schir-

کاسم آباد — باغ تنکه — صفی مکله — کاله — بازار مکله 1)  
کل بست — کوزن مکله — کیچامکله — رودست — سادات مکله —

— احمد کل — مهر کل — میر رود — چپک رود — فوی کنار 2)  
پازواو — چوپ باغ

— کرد دلا — فوکلا — درز کل — حمز کلا — شورک — امیر بازار 3)  
امیر کلا — کاسم بیگ oder کسکر مکله — چپان کل — سر حمام

باول کنار oder یابل کنار 4)

dor kelä, Derûn kelä, 200 Häuser (?), Marzu kelä, Siuderko <sup>1)</sup>.

Die Bewohner dieser Dörfer treiben Viehzucht, Ackerbau, Bienenzucht und etwas Seidenbau, die Einkünfte des Buluk waren an Mirza Kerîmkhân aus Sawadku für 1000 Tuman verpachtet.

Dörfer des Buluk Bandedej (بندیدی) sind: Besorupej, 100 Häuser, 4 Fars. von Barferûsch, besteht aus mehreren aneinander stossenden Dörfern; Saidemîr-kârûn nach einem hier beerdigten Heiligen genannt; Kelärupej, 100 Häuser, Fakitschul, Basudpej, Khoschrudpej, Selägder kelä, Schânetarâsch, Karâ kenâr, Kushtilei, Bometû, Ahengâr kelä, Lidar, Padischahomîr, mit einem Imâmzâde, zu dem man wallfahrtet, Merzebal, Walû-kelä, Suret, Zewârde, Imâmzâde abbâs <sup>2)</sup>.

Zu Bandedej werden ferner gerechnet: Neschel, westlich von Barferûsch, dem Gebirge nahe, besteht aus mehreren nahe bei einander liegenden Dörfern, die zusammen gegen 500 Häuser zählen. Die Bewohner der Umgegend wählen das Dorf oft zu ihrem Sommeraufenthalt. Tamtame kelä, Scheikh musa, Kabûd-kelä, mit einem Asitane (Kapelle), vor welcher einst ein Stein vom Himmel herabgefallen sein soll, der den Boden blau (نمود) färbte <sup>3)</sup>.

Zu dem Buluk Maschkendirûz oder Maschotegendschirûz (مشاطہ ندج روز) gehören die Dörfer: Merznak, besteht aus zwei Dörfern, die fast nur von Seiden bewohnt sind; Mulla Mohammed Schahr Âschub, Bendor-kelä oder Benherkelä, Abulhasan kelä, Utokeserâ (100 Häuser), Meschhediseri <sup>4)</sup>; in der Nähe dieses Dorfs soll früher eine Stadt Tâdschiri (تاجری) gestanden haben, die einen Raum von 3 Fars. einnahm und sich bis an das Meer erstreckte; jetzt stehen nur noch die Ueberreste eines Thurmes und einer Kapelle

— دراز دلا — دلار کلا — کبریا کلا — جنف تپہ — کارڈ کلا 1)  
— سید درکاه — مرز دلا — درہن کلا — شیردار دلا — سہ دہ کلا

شانہ — خوش روپی — دلارپی — سید میرگرام — ہزارپی 2)  
— ولی کلا — پادشاہ میر — آغہگر دلا — بام تو — قراکنار — قراش  
— امام زاد عباس — زوار دہ

کبود کلا — شیخ موسی — تہتمہ کلا — نشل 3)

اوضاق سرا — ابو الحسن کلا — ملا محمد شہر آشوب — مرزناک 4)  
— مشہد سری —

nebst einem alten Hauz (Wasserbehälter), der mit rothen Steinen ausgelegt ist und noch Wasser hat. Zu beiden Seiten desselben sieht man Spuren früherer Mauern oder Dämme, die mit Strauchwerk und Gras bewachsen sind, und auf dem Begräbnissplatze stösst man zuweilen auf ziemlich grosse Bausteine. Nach Aussage der Einwohner ist Meschhediseri der Geburtsort des Âgâ Mohammed Khân, des Begründers der Dynastie der Kadschar. Bazargo (بازارگاہ), mit einem Imâmzâde; der Name des Orts wird in der Geschichte Tabaristans oft genannt: Pain gâtob nebst dem anstossenden Mijan gâtob und Balâ gâtob, Tschore (چنار), Dschelawdâr mahalla (جلادار محله), Gumi kelâ (100 Häuser), Schubi kelâ (شب کلا).

Dörfer des Bulûk Lâfur (لُبور oder لُفور) sind Lâfur (100 Häuser), Nephetschol, Azâdgôn, Mahallei hâdschi Dschafer (100 Häuser), Dehun (100 Häuser), Tangesero, Mir kozi, Lâpurek <sup>1)</sup>.

Diese Dörfer bauen Reis, Baumwolle, Zuckerrohr und etwas Seide von geringer Qualität, in der Nahe des Gebirges meist Viehzucht. Die jährlichen Abgaben (Maliât) des Buluk Lâfur werden auf 500 Tuman geschätzt.

Dörfer des Bulûk Kijâ kelâ (کجا کلا) oder Telârepej (تلارپی) sind: Nadschâr kelâ (نجار کلا) 4 Fars. von Barierusch an der Strasse nach Âmul und nahe der Brücke Schisch-pul (شش پل): Dej kelâ oder Diwone kela: Dali kanda, Sangetu (سنگ تُو), Betschotsche Iusar. Dschazie-selâmi-khél, Kaprutschal, wo der Fisch Kupur (کُبور) gefangen wird, Kaludascht, Dik, Schahzed. Derwische alem bozi <sup>2)</sup>, Sorzo kelâ oder Sornz kelâ, Mari (مهری oder مہریہ), Rustem, Pain Rustem, Azizek, Seidabad, Dyrwozde oder Hyrwozde, Khelwai-kelâ, Rukune kelâ (300 Häuser).

Die Dörfer am Ufer des Talâr, an der Zahl 50, führen den gemeinschaftlichen Namen Telârepuscht (تلارپشت).

Dörfer des Bulûk Alî-Âbâd sind: Ali-âbâd am Fl. Talâr, 4 Fars. SW. von Sari, an der Strasse Schâh Abbâs, hat 400 Häuser und ist theilweise von Kirten der Stämme Dschanbeglu und Madanlu bewohnt. Alî Âbâd, wie Aschref, ist mehrmals durch Ueberfälle der Turkmanen verheert worden. Schâh Abbâs hatte

— تَنک سَوَا — مَحَلَّہ حاجی جَعَفَر — اَزادگان — نَهت چال <sup>1)</sup>  
لُبورک

<sup>2)</sup> درویش علم بازی Derwisch, der mit alem, d. i. Stäbchen, die oben mit Baumwolle umwickelt sind, spielt.

hier einen Palast; in der Umgegend wächst Zuckerrohr. — Arate, im Gebirge, meist von Holzhauern bewohnt, daher der Name (von آری Säge); Matune kelä, 100 Häuser; Obondonesar, Medschore mahallä, Iskenderkelä, Keschir kelä, Kusche sari (خشک سر), Tschemoze-kelä (چماز), Woz-kas, in der Nähe dieses Dorfs sollen die Bâbi eine Niederlage erlitten haben; Surkhe-kelä.

Dörfer des Buluk Balä Tidschân (بالا تیمچین), Khatir kelä, mit 150 Häusern, Gowonohengär, Dorde-koscht, 250 Häuser, Hali ascht, Poscho kelä, Til khani oder Gil khani, Fenderi, mit 400 (?) Häusern, Maleke khel. meist von Seiden bewohnt: Torsi kelä, Kordyr-khati, Käscho, Hadschi kelä, Numur kelä, Goro khil. mit 100 Häusern, Nuh kelä, Ateke Puscht, Schami kelä, Afro, Khormo kelä, mit einem Dattelbaum; Aziz kelä, Scheikh Tabrisi<sup>1)</sup>, 3 Fars. von Barferûsch, mit einem Imâmzâde oder Buka (بغعه), von Suleimân Khân Girejli erbant. Aus einer Inschrift an der Wand dieses Gebäudes geht hervor, dass auf dem Tschaman (چمن Feld) Scheikh Tabrisi nebst Mulla Muhammed, Sohn des Schahr-ashub, Seid Heidar (حیدر) und ein Derwisch Namens Hussein Sijâus (سیاوس) begraben liegen. Diese Heiligen starben den Märtyrertod, und wer selig werden will, muss in 4 Freitagsnächten mit gen Himmel gestreckten Armen auf ihrem Grabe stehen. In Scheikh Tabrisi hatten sich die Bâbi verschauzt, und merkwürdiger Weise ist in der Inschrift des Imâmzâde eine Empörung vorausgesagt, die hier stattfinden soll.

Dörfer des Buluk Sawadkn sind: Ardschiman, mit 200 Häusern, Aspitschesche, Surkher âbâd, Alascht, Imâm Zâde Hasan, Meto, Rostupe, Schir kelä, Scheikh mahallä, Kasaljan, Schurmân, Zîrâb, Tscherat, Weljupe (ولجی), Schurkûh (شورکوه), Imâmzâde Setid, Kormaz u. a. m.

Die Dörfer sind in Kyschlak und Jailak getheilt: die Bewohner betreiben meist Viehzucht. Das Gebirge ist reich an allerlei Wild und Geflügel. Die Einkünfte des Buluk sind für 1700 Tumen verpachtet.

Dörfer des Buluk Dschelâl-Azrek sind Barsannum, Roh kelä, Tadschir danlä, Rukun, Artschi (mit einer Mühle ارچی). Khushrud, 100 Häuser, Godikela, Schiro

---

— پاشو کلا — دارد کاشت — کوان آخنکمر — خاضر کلا 1)  
 — نه دلا — حاجی دلا — ملک خل — کیل خانق oder قیل خانق  
 شیخ ضبرسی — عزیز کلا — خرمادلا — افرا

oder Schira, Tali kerûn, Tidscho kelâ, Ord kelâ (وردکلا), Tugun, Kelârisi, Turke-mahalla, Kârûkela, Espiward, Aspischurepe (اسب شورپی) mit einem Graben, wo man den Pferden die Beine wascht: Khadschir-kelâ, Nuh dehek (neun Dörfer, zusammen etwa 400 Häuser), Titschanek (تیتچنک).

Dörfer des Lâlebad sind:

Maskhur-mahallâ, Newôi kelâ (نوی), Ibn-Nawo (نوا), 100 Häuser, Espi kelâ oder Derwische-khok, Matti kelâ (مٹی) oder Matyke, Tschemozûn (چمزونی), Germitsch kelâ oder Gärmiser mahalle (گرمسر), Hoss-e bâbul-kûn (حسّه بابیل کون), mit 300 Häusern, wird in der Geschichte Tabaristans oft erwähnt, Balabazar, Pain bazar. Muzaffar kelâ, Lâlûk (لالک), Amadscholepej, Schemschîrzen (شمشیرزن), Tarimahallâ, Ispi kelâdschi (اسب بلاچی) u. a. m.

Dorfer des Buluk Sozi kelum mit 200 Häusern, hier werden Geflechte سازى aus Stroh کلم (?) gefertigt. Sedomahalle, Alâ Rudbar oder Gozo mahallâ, Nakartschi-mahalla, Darzi kelâ, Alâtschol, Kordebai, Rikotsh, Oketitsch kelâ, Khurosoni-mahallâ, Dêweband-kelâ, Ogomulk,<sup>1)</sup> nahe am Babul.

Dorfer des Buluk Dabu sind:

Katschep, 4 Fars. von Barferûsch, mit 400 Häusern, Faresch, Nârdenkela, Afrotakht, 200 Häuser, Mardschi-mahallâ, Sir dschorun, Ahmed âbâd, Wesro-mahalla, nahe der Küste, Barike mahalle, De tire, am Fusse des Gebirges.

Der westliche Theil von Dabu gehört zum Distrikt Âmul.

Âmul, früher eine Zeitlang Hauptstadt von Taberistan, Vaterstadt des arabischen Geschichtsschreibers Abu Dschafer Mohammed ben Dscherîr et-Tabari, soll in einer sehr frühen Zeit durch einen König Fîrûz gegründet sein, der die Stadt nach dem Namen seiner Gemahlin benannte. Die Geschichte der Gründung theilt Hr. M. nach Zahireddin mit. Die alte Stadt lag jedoch westlich von der heutigen Stadt am andern Ufer des Herâz, wo man noch jetzt viele Trümmer findet, und soll durch eine Ueberschwemmung zu Grunde gegangen sein. Die jetzige Stadt hat gegen 1100 Häuser und 10000 Einwohner und zahlt eine jährliche Abgabe von 8000 Tuman. Der Distrikt von Âmul hat sieben Bulûk: 1) Ahlam rustâk nördlich der Stadt am Ufer des Herâz, 2) Herâzpej und Dâbû, erstreckt

— درزکلا — نقارچی محله — علی رودبار — سه ده محله 1)  
اغملک — دیوبندکلا — خراسان محله — ریک آج — علی چال



sich vom Herâz bis an die Grenze von Barferusch, 3) Deschtiser, westlich der Stadt, 4) Udschi Âbâd, südlich von Amul, 5) Pain leteku, 6) Bola leteku und 7) Amul.<sup>1)</sup>

Die âmulischen Gebirge führen die Namen Khuschewosch, Neschel, Woz und Lawidsch<sup>2)</sup> und haben Eisenbergwerke. Von Âmul bis Teheran rechnet man 25 Fars. Der Weg führt über das Dorf Ask im Thale des Herâz aufwärts und durch den Buluk Laridschan. Ask ist der Hauptort des Bulûks, welcher 72 Dörfer umfasst, und hat mehr als 1000 Häuser.

Dörfer in der Umgegend von Âmul sind, östlich des Herâz: Mahallei gorun oder Gorun kelâ, Bazar kelâ, Scheikh-andoz, von herumziehenden Berberi oder Derwischen bewohnt; Mahmud âbâd herâz, in der Nahe des Meeres, Siah rudesar (Sijarusar oder Sijasar) am Fl. gleiches Namens und nahe der Kaste, Tufengo, am Fl. Tufengo, Surekherud, am Fl. Surekhorûd, 150 Häuser, führt den Namen Bulûk, zahlt 300 Tumen jährl. Abgabe; Katapuscht, Peilek, Schermekûti, Kamukelâ.<sup>3)</sup>

Von den übrigen Dörferr Âmuls werden genannt: Uspej kelâ Durunesar, Durazûn, Hâdschi Khaizar (Khizr), Scherem kelâ, Ohengûr kelâ, Tamask, Mehdi khel, Kalasunkâsch oder Galâkasch, Bedscheglâ, Rog-kelâ, Râschekelâ, Gânda-kelâ, Udschi-âbâd, Daschtser, nahe der Brücke Sepul (سپیل) Tokhtebad, Kalikesar, Tataressakh, nennt sich Buluk, Talikesar, nennt sich ebenfalls Bulûk, Emirde<sup>4)</sup>.

Emirde ist der Geburtsort des schon oben genannten mazederaischen Dichters Emir Pazewârî, dessen Geschichte seine Landsleute, wohl nicht ohne einige poetische Ausschmückung auf folgende Weise erzählen: Emir war der Sohn eines schlichten Landmanns

— آجی آباد — دشت سر — خوارچی و دابو — اعلیٰ رستانی 1)  
 — آمل — بلا لیتکو — پابن لیتکو

واز — لاوبیج — نشل — خواش واش 2)

— سیاه رود سر — محمود آباد عراز — شیخ انداز — بازار کلا 3)  
 شرم کتی — سرخ رود — تفنگا

— — مهدی خل — اتمکر کلا — شرم کلا — درازون — درونسر 4)  
 امیرد — تللیکسر — دشت سر

Auf einen Herin von Talikesar, Namens Jusuf Khan, der seine Unterthanen bedrückte, hat man einen in Mazenderan bekannten Vers gemacht.

یوسف خان تللیکسری ماهی بخوردی بیسری

Jusuf Khan von Talikesar ass die Fische ohne Kopf.

in Emîrde und ging in seiner Jugend nach Pazewar, wo er bei dem Herrn des Dorfes als Knecht diente. Hier entspann sich ein zärtliches Verhältniss zwischen ihm und Guhera (جوهره), der Tochter seines Herrn, der er oft auf den Fluren von Pazewar oder am Ufer des Bâbul begegnete. In diese Zeit fallen die ersten Gedichte des Pazewarischen Dichters, in denen er die Schönheit Guhera's besingt und seine Liebe mit den raschen Wellen des Tidschian vergleicht. Von den Verwandten Guhera's verfolgt flieht er in die Gegend von Âmul und siedelt sich auf dem Berge Karaseng (کوه سنک) an. Ein Nebenbuhler sucht ihm seine Gattin untren zu machen und lässt dieser, während Emîr auf der Jagd war, die Nachricht zukommen, dass Emîr plötzlich gestorben sei. Guhera erdolcht sich in ihrer Verzweiflung, und als der Dichter von der Jagd heimkehrt und die Leiche seiner Frau sieht, ersticht er sich ebenfalls. Die Bewohner von Pazewar begruben das unglückliche Paar und errichteten ihm auf dem Karaseng ein Denkmal, von dem noch heute Trümmer existiren sollen. Aus Emîrs Gedichten jedoch geht hervor, dass er (Guhera noch lange überlebte<sup>1)</sup>).

Der Bulak Nûr, der Küstenstrich zwischen dem Fl. Alamrûd östl. bis zum Fl. Sulade, westl. hat folgende Parzellen und Dörfer, die in Jailak und Kyschlak getheilt sind:

#### Jailak:

Kup, Lâwidsch, nahe dem Berge Lâwidsch. Dankû am Fusse des Berges Dankû. Nusan, Pel, Angurûd, Kudschur, Lazûr. Pespers, Kâlidisch<sup>2)</sup>.

#### Kyschlak:

Schahri Kelâb ve abbâsi, Kendiâb und Saljaketi, Seid kela und Uzerûd, Abdulla âbâd und Limat, Arabe khil und Kurdil-kela, Natuk kela und Rustem rûd, Nairsch und Izdede, Leschkenâr und Sulade<sup>3)</sup>.

Dörfer an der Küste, von Osten nach Westen gezählt sind:

Alame, am Fl. Alamrûd اعلم رود, mit Imâmzâde des Seid-Zein al âbidîn, Grenzort zwischen den Gebieten Âmul und Nûr;

1) Chodzko, Specim Pag 570. No. 3. 571. 4. 573. 9. 577. 14. Chodzko nennt den Dichter Scheikhy Tabersi, S. 510. In Mazanderan ist er aber nur unter dem Namen Emîr Pazewari bekannt.

2) کجور - انکرو - پل - نسن - دانکو - دویج - نب  
ناتج - پیسپرس - لور -

3) سدکلا واوزرو - کندیب و سل یاندی - شیردلاب وعباسو  
نش - نایج وایرود - دانق کلا ورستم رود - عرب خیل ووردل  
ننار و سلده

ist Stationsort. Izedé, 100 Häuser, am Fl. Izedé; zahlt 800 Tumen Abgabe, viele Bewohner sind Seiden und Mullas; — Hâschim rûd am Fl. desselben Namens, Rustem rûd, am Fl. desselben Namens, zahlt 800 Tumen, Sulâde, erst seit kurzem bevölkert, hat 200 Häuser und zahlt 2000 Tumen Abgabe. Treibt hauptsächlich Seidenbau. — Tschemosestun oder Tschumâsân <sup>1)</sup>, nahe dem Gebirge.

Die Bergwerke in Tschumessan und Terak und in anderen Orten des Buluk liefern einen Ertrag von 2000 Tumen an Eisen, Kupfer und Blei. Auch Zuckerrohr wird in dem Buluk gebaut. Die jährliche Abgabe des Buluk beträgt 16,000 Tumen.

Der Buluk Kudschrû (کجور), oder Kûhistân (کوهستان) (Bergland) erstreckt sich an der Küste vom Fl. Sulâde östl. bis zum Fl. Tschalus rûd westl. und hat folgende Parzellen oder Dörfer: Pendscha rustak, Zande rustak, Kuper, Lâtschek, Schahri Kudschur, Ankar, Firuz kelâ, Karan, Khairudkenar, Tschelender, Narendschbunn, Ketschlestak <sup>2)</sup>.

An der Küste liegen, von Osten nach Westen gezählt, noch folgende Dörfer:

Katschrûd, Alû kelâ, in der Parzelle Firuz kelâ, mit 200 Häusern. Namâk-oberudesar, Sarinkelâ oder Salâh eddin-kelâ, am Fl. desselben Namens, zwei Kilometer vom Meere mit 40 Häusern und zum Theil von Abd-ul-meliks bewohnt; Alî-âbâd-Kutschuk, am Fl. desselben Namens, Nanrûd, Tschelendar, mit 100 Häusern am Fl. desselben Namens und am Fusse des Diwe-sefid, auf dem z. Z. der Feneranbeter eine Festung stand, von der noch ein Graben übrig ist. Badschepej, Khirerûd oder Khirirûd-kenâr, Emîr-rûd, Alî-âbâd-buznrg, Tscheschme-âb oder Seng-tadschen, Kerkerusar, Stationsort: Tschalus <sup>3)</sup> am Fl. desselben Namens, 3 Kilometer vom Meere, Grenzort zwischen den Buluks Kudschur und Kalarestuk, in

چوماسان — سلد — رستم رود — هشتم رود — ایرود — خلمه 1)

شهر — لاشک — کودپهر — زاندرستان — بندجک رستاق 2)  
چلمندر — خیرود کنار — توان — فیروزکلا — انکار — کجور  
کجلمستان — نازجک بند

— صلاح الدین کلا — نمک اب رود سر — علوی کلا — کچرود 3)  
— امیررود — خیررود — بندپی — دزدک رود — علی آباد کوچک  
چلوس — کرکروس — سنک تاجان — چشم اب — علی آباد بزرک  
oder چالاس

der früheren Geschichte Taberistans berühmt als Wohnort der Seiden Ali, Zehîr eddin und Fazl ullah.

Im Bulûk Kudschur haben sich viele Khadschawend, Scherefwend, Abdelmeliki<sup>1)</sup> und andere aus Kurdistan eingewanderte Stämme angesiedelt.

Der Buluk Kelârestâk, an der Kuste, vom Fl. Tschalus bis westl. an den Fl. Nemâk-obe-rûd, mit den Dörfern:

Deshti kelâ restak, Kelârestak-birembaschm, Kuhistân (Ost-Kuhistân am Berge Alend, West-Kuhistân am Berge Delir), Kelaredascht, Parzelle mit 100 Dörtern mit dem Berge Schah alam dor (سند انجداري). Lâgu, mit 300 Häusern.

An der Küste liegen, von Osten nach Westen gezählt, die Dörfer: Lâpuwek, Sard-obe-rûd, am Fl. desselben Namens, Nudek, Imâm rud, Atschrûd, Nauradesser von dem Stamme Maduband (مدوبند) bewohnt, am Fusse des Madû (مدو), auf dem sich das Grab des Propheten Daniel befinden soll, zu dem man Wallfahrten (زيارت) macht; Namak-obe-rûd an einem Fluschen mit salzigem Wasser, an dessen Mündung man früher noch Ueberreste einer alten Feste aus der Zeit der Kiani (كiani) gefunden haben soll<sup>2)</sup>.

Auch in diesem Buluk leben viele kurdische Khadschewend, Abdelmeliki, Umrauli, Laridsch, Talytschin, Afgaren, Kylydschly, Dschannbeg und Madanlu und turkische Gireili, Usanlu, und Beludschi.

Der Buluk Tenakobun (تنكابين) grenzt an Gilân mit dem Fl. Surkhân (سرخان), und hat folgende Dörfer: Sijarustâk, Kulidschan, Residenz des Statthalters, Mijana nebst Masardascht und Khuremabad, Sijawers-babalade, Sewar und Nischta, Lanka-dschûr-band, Kellar-âbâd, Ischkewrât und Dukasor<sup>3)</sup>.

An der Küste liegen von Ost nach West gezählt: Paleng-rûd, Asperûd, Tîrudessar, Dschemschîdâbâd, Aspe-

1) عبد الملکی — شرفوند — خواجه وند

2) کوهستان — کلارستانی بیرون بشم — دشت کلارستانی  
— امام رود — نویدیک — سرد آب رود — اورنگ — نیابوک — دلارستان  
— نمک آب رود — نورودسر — اچرود

3) خرم آباد — مذرشت — میانایه — دول خان — سیارستانی  
— خیبر بند لنکا — لنکاچور بند — نیشتا — زوار — سیارور بابلده  
— دوشرار — اشکورات — کلار آباد

tschin, hier soll früher ein alter Thurm, Usman pascha genannt, gestanden haben, der vor 300 Jahren zerstört wurde, und von dessen Steinen das Dorf Abbâs-âbâd erbaut worden sein soll; Abbâs-âbâd, Tase-âbâd, Nischta, Isarûd, Zewarkelâ, Tirpurdesar, Tscheschme-kelâ-khurem-âbâd, Nairûd, Khubanrisga, Masar (Khuschke masar), Asijarûd, Schirûd oder Schirerûd, Tschâlekrûd<sup>1</sup>.

Zu dem Bulûk Sakhtesar (سخت سر), der einen Theil des B. Tenokobun bildet, gehören die Dörfer: Schurobesar, Sadat mahalle, Namak-obe-rûd, Gärmrûd. Obigärm, berühmt durch seine heissen, salz- und schwefelhaltigen Quellen; auf dem nahen Berge Markûh (مارکوه) soll früher eine Festung gestanden haben, weshalb man ihn auch Kela nennt; Sakhtesar, Narendschbun, Kundesar, Sekin mahalla, Akhunda mahalla, Karkât-mahallâ, Teng derre, Turke-rûd, Derjâ puschte; Ramâk, Tschuwaresar, Tâlûsch-mahallâ, Uskeneku, Tûsâsân, Lâmtar, Futuk<sup>2</sup>).

Sakhtesar und Tenokobun werden zuweilen zu Gîlân gerechnet; in dem Bulûk wohnen gegen 100 Usanlû (اوسانلو).

In Tenokobun wird viel Weizen gebaut, der nach Gîlân, Kazwîn und Bâku exportirt wird: der Seidenbau ist unbedeutend. Die jährliche Abgabe der B. Tenokobun mit Kalarestûk und Kundschnr beläuft sich auf 600 Tumen.

Grenzort zwischen Mazanderân und Gîlân ist Temîsche (تمیشه), wo Ferîdûn seine letzten Tage zugebracht haben soll. —

Die Provinz Gîlân (گیلان oder دیلم) an der S.W. Küste des kaspischen Meeres, von Russland durch den Fl. Astara geschieden, umfasst den schmalen, 30—40 Fars. langen Landstrich zwischen dem Talûschgebirge und dem Meerbusen von Enzeli. Die ganze Provinz ist eine sumpfige Niederung (daher ihr Name), mit Wäldern und Maulbeerpflanzungen bedeckt, in denen die Städte und

— جمشید آباد — ضیل رودسر — اسپه رود — پلنگ رود<sup>1</sup> —  
 — زوارنلا — اذارود — نیشتا — نازہ آباد — عباس آباد — اسپچین  
 — مذر — خویان رزکا — چشمه نیله خرم آباد — فی رود — تیر پردسر  
 — چالکرون — ضیروم — شی رود — اسپارود —

— نارنج بن — آب کرم — کرم رود — نمک آب رود — شوراب سر<sup>2</sup> —  
 — تنک درہ — کرکت محللہ — آخوند محللہ — زکین محللہ — کندسر  
 — اسکناکو — فانش محللہ — چورسر — رمنک — دریابشته — ترک رود  
 — فوتوک — لمر — توساسان

Dörfer versteckt liegen, und wird durch den Sefidrūd in zwei ziemlich gleiche Halften getheilt. Die Provinz ist in folgende Bezirke, Buluk, Mahall und Khanate eingetheilt: Bezirk Landshân (لاندشاه) von der Grenze von Mazanderan (Bul. Tenakoban und Sakhtesar) bis an das Fluschen Sefidrūd. — Andere Flüsse des Bezirks sind Schnerūd (شمیرود) und Lâlerūd (لانرود) und einige andere. Die Stadt Landshân liegt zwei Kilometer vom Gebirge entfernt. Zu diesem Bezirke gehören der Buluk Lengerūd (لنگرود) östl. von Landshân, mit den Fl. Schalman und Rudesar: Mahall Rudesar (رودسر) NW. v. Lengerūd, an der Küste, bis zum Fl. Pulerūd (پلرود); Bul. Raneku (رانکو), östl. v. Rudesar. Gebirge in L. sind: Lilekuh, Kumul, Schalmeschin, Biwescheh, Samam, Mar-kuh u. a.<sup>1)</sup>

Bul. Leschtenischa (لشتنیشا) am Fusse des Gebirges, wird zuweilen nicht zu Gilân gezählt.

Der Bezirk Rescht, vom Fl. Sefidrūd östl. bis zum Fl. Paskhân (پس خاں), westl.: in der Mitte des Bezirks das Fluschen Sijarūd-bar (سیمار رودبار), an dessen Ufer die Hauptstadt Rescht (رشت), Sijarūd und Paskhân ergiessen sich in das Haff Murdâb.

Mahall Tulem (محل توم), am Murdâb, zwischen den Fl. Sijarūd-bar (Pirebazar, östl. Paskhân und Pischrūd-bar, westl. Mahall Gilkesker, ریدیل گسکر, am Murdâb, von dem Fl. Lûlemân (لؤلمان), oder Kesma (کسما), östl. bis zum Fl. Tschalsora (چالسرا) westl. Beide Fl. ergiessen sich in den Murdâb.

Bezirk Fumen, فومن SW. v. Rescht: östl. der Fl. Paskhân, westl. und südwestl. Masule (مسوله) und Gilkesker; Flüsse des Bezirks sind Pischrūd-bar (پیش رودبار) und Luleman (Kesma); die Stadt Fumen liegt am Pischrūd-bar; Masul oder Masullâ liegt westl. von Fumen im Gebirge.

Bul. Scheft (شفت), östl. von Fumen, südlich von Rescht, mit dem Fl. Paskhân; Mahall Kûdum (کودوم) östl. von Scheft, mit den Fl. Dschehannum derre (جیحیم دره) und Sefidrūd. Südlich von Kûdum fliesst der Sijarūd. — Bezirk Rûd-bar (رودبار) südlich von Scheft und Kûdum, am westlichen Ufer des Sefidrūd, in dessen Nähe die Stadt Rûd-bar. Im Süden des Bez. fliesst der Kyzyl usen (قرق آورن), der sich in den Sefidrūd ergiess. — Bul. Rahmet-âbâd (رحمت آباد), am östl. Ufer des Sefidrūd, grenzt an Rûd-bar. Das Dorf Rahmet-âbâd, südlich vom Dorfe Mendschil (مندجیل) am Ausfluss des Schahrūd (شاه رود) in den Sefidrūd. Östl. von Rahmet-âbâd

مارکوه — سامم — دیوشل — شاه نشین — کومل — لیلاکوه 1  
Bd. XXI. 17

der Berg Derfek (درفك) oder Dulfek. — Die Khanschaft Schandermin (شاندرمین), nordwestl. von Rescht, zwischen dem Murdáb und dem Gebirge, und den Flüssen Tschalser östl. und Tschaptschar (چاپچار) westl., die sich beide in den Murdáb ergiessen.

An der Westküste, dem Talyschgebirge entlang, liegen die Khanschaften Talysch-dulab (تالش دولاب) und Gil-dulab (گیل دولاب) nördl. von Schandermin, vom Fl. Tschaptschar östl. bis zum Fl. Dunja-tschel (دنیچل), die sich beide in den Murdáb ergiessen. — Die Khanschaft Assalym (اسالم), vom Dunjatschal bis an den Kelfarúd (کلفرود) nördl., welche beide sich in das Meer ergiessen. — Die Khanschaft Kerganrúd (کرجنرود) vom Kelfarúd bis zum Tschilwand (چلونند), nördlich dessen noch der kleine Bezirk Astar, der an Russland grenzt. — Mahall Enzeli (انزلی) zu beiden Seiden des Meerbusens Enzeli, mit der Insel Mijan puschte (میان پشته) im Murdáb.

Landschân, früher Hauptstadt der Landschaft Biepîsch<sup>1)</sup> und Residenz der Kargi, oder Sultane und Khane aus dem Geschlechte der Seiden, deren Gebiet durch den Sefidrúd begrenzt wurde. Die Stadt L. liegt ziemlich hoch, hat 8 Quartiere, 1570 Häuser, 8000 Einwohner, 6 Moseheen, 27 Imâmzâde und Takie, 11 Schulen, 5 Karawanseraï, 3 Bazare mit 300 Läden, 10 Badehäuser: die jährliche Abgabe ist für 7000 Tumen verpachtet. Dorfer, die zu Landschan gehören, sind: Sareschka, Guludbar, Siekal (سماء دله), Noubedschar (نوبچار), welches aus sieben kleinen Dörfern besteht: Nak-schekala, Seguráb (سه کوراب), Kutschikde (نوجکده), Nalkeschar, Amirande, Kuschalesche, Hadschipurdesar, Kuschon, Gurondan, Nijaka, Kusim, Kalade (کله ده), Bozon, Tidschnakuker oder Tidschnakune (بازده کوراب), Sulfagar, Bozi-gurab (بازده کوراب), Perewaz oder Pirebaz (mit zwei Flüssen, Sararadschukul und Mirzadschi oder Taschedschi), Tschahorde, Fuschitum, Koreka, Tschahorkutschan, Dargo, Aslände, Bejnèkale, Schalukalâ, oder Schalakalâ, Nasir-kijade, Hawiâ, Arwasan, Arbestan, Roubana, Kännfleröb, Lakmesar, Noughidschar, Nasullâbad, Schirdschapuscht, Nuschir, Mutalib mahallâ, Pischaki, Asitane Dschelal aschref, am Sefidrúd.

1) د بیس d. i. diesscits des Flusses. Das Wort بیه bi oder بیمه, bije, bedeutet Fluss, hier der Sefidrúd. Die andere Seite des Flusses führt den Namen بیس Biepas, d. i. hinter dem Flusse: vgl. Dorn, Auszüge aus muhammedanischen Schriftstellen S 160 Meynard, Dict. géogr. P. 187. — Nach einer andern Erklärung bezeichnet بیه überhaupt die Oertlichkeit oder ist soviel als das persische بهتر بهتر, besser, weil man die Gegend westlich des Sefidrúd für besser hielt als die gegenüberliegende Seite.

Von Laidschän nach Lengerüd führt der Weg über die Dörfer Scheikhunawar (شیخ خونه یار), Dazzeben oder Duzleben (دزدیبن), Lialleson oder Liarestan (لیارستان), Susan, Kubidschar, Diweschel (دیوئشل), Lulekü (للیکدو) nach dem nahen Berge so genannt; seitwärts des Weges liegen die Dorfer Schalmeschin (شاه نشین), Poreschku, Malat, Schalman n. a.

Lengerüd, in sumpfiger Niederung. 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub> bis 2 Fars. vom Meere, soll früher Hafenplatz gewesen sein, daher auch der Name der Stadt und des nahen Flusses (لنگر رود), der an der Mündung den Namen Tschim-khale (چیم خانه) oder Tschonkhale und Tikole führt. Die Stadt hat 540 Häuser und besitzt eine Flotte von 150 Boten und ist in 6 Quartiere eingetheilt. Dörfer, die zu Lengerüd gehören, sind: Pobegade oder Powerkade mit 100 Häusern, Kholikater oder Khalkesar, nahe am See Mindukschar oder Saldaltschar, Tschop, Kurande, Suradschar, Mahamandan oder Mamandan, Palat kala, Gulbog, Sejdur-mahalla, Hilesfid, Rudesar, 2 Fars. östl. von Lengerüd, 3 Kilometer vom Meere an dem Flussschen Kijarüd (کیارود), hat einen grossen Bazar, der wie ein Karawanseraï gebaut ist, mit 110 Kaufläden, die alle mit Ziegeln gedeckt sind. Zwei mal wöchentlich wird hier Markt gehalten, das Dorf hat 120 Häuser und 400 Einwohner, 2 Moscheen und 4 Takie. Das Dorf erbaut jährlich gegen 42 Batman Seide. — Sarepul (سرپول) am Fl. Rudesar, der hier noch den Namen Schirerüd führt oder nach dem Dorfe genannt wird: Lalerüd oder Lalerüdkhane (لار رودخانه), Timedschan (تیمه چان), Tschahabetschir, Pulerüd (پلورود) am Flusse desselben Namens, Schirmahalla, Kilakedschan (کیلاکچه چان), am Fl. Salu mahalla (سالو محله), Duski oder Dusteküh (دوست کوه) am Fl. desselben Namens: Gezätirüd (گزاف رود) am Fl. desselben Namens; Käsım âbâd (کاسم آباد) besteht aus zwei Dörfern, von denen das obere durch einen Garten berühmt ist, in dem 2000 verschiedene Arten Bäume wachsen sollen: treibt Viehzucht, ziemlich bedeutenden, Seidenbau und Ackerbau.

Zu den Bulük Rudesar und Raneku gehört der Bezirk Sijakelârud (سیاکلاره رود) oder Sijakal, mit den Dörfern: Sijakelârud, Tschaidschan, Tusaku, Schakuzbini, Tschakumi mahallâ, Khuschkelat, Rizamahalla, Kardsehi-mahalla, Bagi-dascht, Schamurad-mahalla, Mirza-mahalla, Utak (in der Nähe Kupferminen), Lagardschan, Dschuz-mahallâ, Khiat-mahallâ, Khuschkerüd, Mijanderüd<sup>1)</sup>.

کل — چ. ثونی محله — ساندوزی بی — تسالو — جای جان<sup>1</sup> —  
— باغ دشت — درجی محله — رضه محله — خشک لات — محله



Rescht, nach Angabe der Bewohner im Jahre 900 d. Fl. gegründet (nach dem Zahlwerthe der Buchstaben des Namens رشت), hat 5463 Häuser, 27314 Einwohner. Die Stadt ist in zehn Quartiere getheilt, in denen die beiden Religionsparteien der Niimati (نعمتی) und Haiderri (حیدری) so vertheilt sind, dass je zwei Quartiere der einen Partei immer durch ein Quartier der andern getrennt sind, um im Falle eines Aufstandes die Einen leichter mit Hilfe der Andern unterdrücken zu können.

Dörfer nördlich von Rescht sind: Gärika oder Muborek âbâd, 100 Häuser; Mangude, Pirebazar am Murdâb, Agakutsche-pir oder Okutschepir, Kumukul, Kuch, Merdych oder Mardach, Lâleka. Tesch, Bitsch, Alamon, Budach, Pistek, Piledorban, Busar. 100 Häuser. Khadschikni, Kumyschal, oder Kaschal, Käfteru. Oestlich des Murdâb liegen die Dörfer: Dschiwerûd, 100 Häuser. Stationsort; Khumâm, 100 Häuser, Lât, Pirde, Kulâtscha, Khunatscha pur, am Fl. Hakim rukhan mit einer Brücke (Kurpi), Pulûku, Turan-sera oder Taran-sera, Daletsche, Umysche, Tsehanetsche, Bischeko oder Wischeko, Mischomandon oder Nischomandom, Schikar-sara, Sejd-sufijan, Barkode, Sede, Ibrahim sera, Dawadscha, Kisamandon, Kasimsera, Selibe-dschor, Korke, Karbozde, Puschtum, Salkesar, Khuschkeramandon oder Khuschkebandon, Reschtâbâd. am Sefîrûd.

Südlich von Rescht liegen die Dörfer: Kisbach, Girdedar mit einem Rohdor-khane (احمدار خانہ) oder Schlagbaum, Suleimanderre, Bagischa. Hilpurdesar. Tuseramandon oder Surandon, Bedschore-pas. Halâ-sera u. a.

An der Strasse nach Lâidschan liegen die Dörfer: Kurd mahallâ (کرد محله) jenseits des Fl. Keladschi-rudbar; Schaleku (شالکو), Hadschi wische (ویشہ) mit einem Rohdor-khane, Pokenar oder Potschekenar, am Fl. Aguzkul-pur: Lutschegurab am Fl. Wischekai, Hurobeser. Hurobedschir, am Fl. Rudkhanei-bakem. Hinter diesem Dorfe kommt man an zwei Brucken, Pulenure und Pulekesch-damurde genannt, und weiter hin liegen die Dörfer Pir-musa, Dschanek-ber, Emir kutebûn, Muschde: Kutsch-Isfahan (دوچند اصفهان) wird Stadt genannt, hier wird Sonntag und Mittwoch Markt gehalten. Von Rescht bis hier rechnet man 2 Farsang Wege. Dörfer in der Umgegend von Kudsch-Isfahan sind: Dschibetschokul, Rudkul, Goschkewo, Khischte-metschet, Gindiwonepudessar, Warasga u. a. Iajledschat, am Fl.

— حموز محله — لندرجان — اوضانی — مبروان محله — شامران محله  
— میان ده رود — خشک رود — خیانت محله

desselben Namens, mit einer Brücke. Rudbareki. 4 Fars. von Rescht. Rescht-âbâd am Ufer des Seidrûd, gegenüber das Dorf Kisum und hinter diesem an der Strasse nach Laidshan die Dörfer: Bosi-hurab, Sulfahar, Tidschnakuka u. a.

Zu dem Mahall Tullem am Ufer des Ilaffs Murdâb gehören die Dörfer: Naukhale, Tuljab khane, Hinde-khane, mit dem See Bidscheriki (بیدجاری), Kischistan, Sjahderwischân, Lâkesar, Sijawi, Khamser, Nargestan, Gurab, angeblich Geburtsort des Schah Sefi; Pujan, Mes, Segaljan, Paskhan, Dschuma bazar, Siahtun, Gil-khuran, Dilâmandon u. a. <sup>1)</sup>.

Die Bewohner dieser Dörfer beschäftigen sich mit Seidenzucht; die jährlichen Abgaben belaufen sich auf 9000 Tumen. Der Mahall Tumen wird von 10 Flüssen durchströmt, von denen die grossten Kesma (Luleman), Pischrûd-bar (Paskhan) und Sjahrûd-bar, an dem letzteren liegt das Dorf Pirebazar oder Pile bazar, mit zwei von Stein gebauten Magazinen zur Aufbewahrung der Seide. (Cocons u. dgl. Den Weg von hier bis Rescht kann man bei gutem Wetter in einer Stunde zurücklegen, gewöhnlich aber braucht man einen ganzen Tag dazu. Seitwärts des Weges im Walde versteckt, liegen die Dörfer Fakil, Busar, Sijarekenar und Piledorban.

Zu Gil-gesker gehören die Dörfer: Isferd, nahe am Murdâb, Sikeser (oder Sisar und Sesar), Umendon, Khumejran am Fl. Obikenâr (wird auch Mahall genannt), Behember, am Fl. Tschelesar, auf der Landzunge des Murdâb; Tareburab am Fl. Zemonibuzurg, wird auch Mahall genannt; hat eine warme Quelle. Pischede, Sjah-bar oder Sewar, besteht aus mehreren Dörfern.

Südwestlich von Rescht liegt der Distrikt Fumen, der alten Hauptstadt des Biepas, gegenwärtig ein elendes Dorf mit 140 Hütten und einem verfallenen Palaste der früheren Herrscher. Nördlich von Fumen liegen die Dörfer Gurbukutschi-sent, Kumak, Luleman-bazar, am Fl. desselben Namens (Kesma); Dschir-kelâschin oder Kelaschim, 100 Häuser, liefert jährlich gegen 85 Batman Seide; Lischabundon, Kâ-mo-bazar, 100 Häuser, liefert gegen 80 Batman Seide; Khalkasar oder Kelasar, Paskhan oder Pesokhan, Kasan, Mullasero, Kusegeron, Nude, Gurobenasir, Pescholem, Markhal, Schakhal, Mahâl <sup>2)</sup>,  
 -----

1) دیشسمان — عمدہ خالہ — ذولاب خالہ — ذوخالہ —  
 — نرکستان — خمرسر — سیبوی — لاسار — سہہ درویشان  
 — جمعہ بازار — دس خانہ — صیقلان — مس — بودیان — کوراب  
 — دلاوندان — دبل خوران — سیبہ تون

کسما — — — جورکلاشم — نومان بازار — — — تریہ دوجہ سند  
 — دوزہ تون — لاسرا — دسان — دلسر — خلغوس — بازار  
 محال — تنہہ خالہ — مرخال — بشالم — دواب نصیر — نوہ

Dovesar, Kuwazon, Kuhna gurob, Tschekusar, Khusmakh, 250 Häuser; Magsal oder Makh-sar; Molewon. Faläbod. Rudpisch. Kijawon. Ttchiran, Khudoschar, Guschljamandon. Buschde oder Pischde. Puin, Khatmegurob. Kälde, Dschur-kalde. Dschir-kalde, Kalde-kur. Dugur, Fakhscham, Sumosero, Sinn, Tschubemeschal, Kulmesar, Sangebedschar, Gescht, Kalarudkhan. Rostokenor. Muschatuk, Tschaparde, Kokode, oder Kude: Dagande. Porekijab, Kulapuschet. Markän. Tschaman, Gigoser. Tülili, Mimar bazar. mit einem alten Thurm. Tschihil-gusche-tschamani (چنیل دوشه چمنی) genannt, der früher 75 Khan-Ellen hoch gewesen sein soll; Girdlabad, Maleman. Purdesar, Khasrn-âbad, Dschur-paskie, Nufut, Lalekam, Ali-sera, Kasab ali-sera, Melüskan, Pustin sera, Mehdi mahalle. Kazide. Goukede. Surem, Sijahpiran. Aljale gubar, Oberüd. Khuschke nudehan. Bagbanan. Pamsar, Gurabepas, Dschirde. Schambe bazar, Serabestan. Dschir-send, Lunade, Tanaf, Äzkäm. Tschaluke-sar. Sijahrüd. Dschirepischkhan, Keran, Lischpare, Khurembische, Falekhabad, Schaledé<sup>1)</sup>.

خسمنج — چدموسر — دینند کوراب — کوزان oder دووزان — دانفسار<sup>1)</sup>  
 رون دمنش — مل آباد — مالکوان oder مالوان — محسر oder مغسل —  
 دوشالامندان — خدانتنیر — چبران — دیانیان oder دیانان —  
 خضمیکوراب — بوشن oder بوشین — پش ده oder ینده — کوشلونندان  
 دلده کور — جمر دلده — جور دلده — کلدہ — خطیب کوراب oder  
 — سند — سہ سہ راہ oder صومعہ سرا — فشخیم — دوکور —  
 کشت — سنکہ پجہار — کینہ سر — چوب مشقال oder چو متقال  
 oder کدہ دادہ — چیردہ — ماشنونک — راستہ دزیر — قلعه روخان  
 — دلہ پشت — دہار کیاب — دخنده oder دوهمده — کودہ oder دہارده  
 — کرن آباد — منارہ بازار — تللیلی — لیکنسر — چمن — مرکن  
 — نیلہ نام — نفوت — جور دیاسکیہ — خسرو آباد — یزد سر — مالمان  
 — متبدی محلہ — دوستین سرا — ملوسکنان — قصابعلی سرا — علی سرا  
 — انبرود — آلہ کوراب — سیہا دیبران — سورم — دہودہ — شندی<sup>2)</sup>  
 — جیردہ — کورابیس — ہمسار — بدغبندان — خشکہ نونمان  
 — ازلم — تنف — لومده — جیر سند — سراہستان — شنبہ بازار  
 — نیش بازار — کران — جیردیش خان — سیہ قرون — چالوکسر  
 — شانده — فلج آباد — خرم بیٹہ

Schakal-gurab, Halil-sera, Pischesar, Kaze Ahmed-khan, Bedschar-kenar, Zergam, Husein-abad, Dschame schuran, Dschur-pisch-khan, Segaljan, Dschur-belkur, Pirde, Dschire-gurab, Geskere, Futmesar, Scharem, Sengdschu, Mijande<sup>1)</sup> u. a.

Im Ganzen zählt man 146 Dörfer dieses Distrikts, deren Bewohner sich zum grossten Theil mit Seidenzucht beschäftigen. In Fumen wird das in ganz Persien berühmte Rosenöl bereitet; die jährliche Abgabe des Distrikts belauft sich auf 31.000 Tumen.

Südwestlich von Fumen, im Gebirge, liegt die Stadt Masula (ماسوله), vermöge ihrer Lage eine natürliche Festung, 250 Häuser, zum grössten Theil von Schmieden bewohnt: berühmt sind die Eisenbergwerke in den nahen Bergen. — Zu dem Gebiet der Stadt gehören die Dörfer: Ljakesar, Schemba bazar (?), Kischi-hala u. a. —

Zu dem Buluk Scheft gehören die Dörfer: Usmawendan, Mardake, Nasir mahalle, Schalman, Bedau, Late bendan, Setidmazki, Sijamaski, Kysba, Zulpiran, Kysbe mahalle, Mir mahalle, Scheikh mahalle, Segaljan, Kumsor, Tschumatscha, Nasiran, Pir Mohammed sera, Khurrem âbâd<sup>2)</sup>. Im Ganzen zählt man 110 Dörfer. — Zum Mahall Rudem gehören die Dörfer: Imâmzâde Hasehim, am Fusse des Gebirges und am Sefidrûd, Serewan Kazyjan, Schahrustan, Kudum (کهدم) Ejnawar (?), Bazar-schah-agadschi, Duschambe bazar, Guwena oder Dejuna, Saresenger n. a., die meisten am Weg von Rescht nach Rudbar.

Rudbar, 12 Fars. von Rescht, am Fusse des Gebirges und am Fl. Kyzyl-uzen, hat 797 Häuser und ist ganz von Weinbergen, Citronen- und Olivengarten umgeben, daher auch Zeitun-Rudbar (زیتون رودبار) genannt. In der Nahe, am Zusammenfluss des Kyzyl-uzen und Schahrûd, welche den Sefidrûd bilden, ist die im Alterthum unter dem Namen Fauces Hyrcaniae bekannte Bergschlucht.

ناس احمد — بیش سار — خلیل سرا — شامتخال oder شکل دوراب<sup>1)</sup>  
 — جانه تنوران — حسین آبک — زردام — بجاردمار — خان  
 — بیورد — جیربلدور — جوربلدور — صیقلان — جوربیش خان  
 — میاند — سنک جو — تنارم — فومہ سر — دستورد — جیردوراب  
 نغہ — بداو — شانان — نصیرمکله — مردہ — عتمانندان<sup>2)</sup>  
 — ذوالپیران — قصبہ — سیادمزکی — سفیدمزکی — بندان  
 — دومسار — صیقلان — شیخ مکله — میرمکله — قصبہ مکله  
 خرم آبک — پیرمحمد سرا — نصران — چمچا

Zu Rudbar gehören die Dörfer: Ali Abad, Alise, Kuschik (fabricirt Schiesspulver), Kambur, Sarkhun, Keläs, Phildej Piledej oder Philedj, Dorestan, Deukogo, Lua oder Laka (mit einer heissen Schwefelquelle); Khulumbu, Takilim, Gandscha, Kāzan, Dschuban, Isfendiar-merz, Kāhrez oder Kjaluraz, Puschte, Rohdor puschte, Piri, Schamom, Forak, Tscharja, Imam-âbād, Kerarūd, Khulūk-kāsch, oder Khulak, Uskulak, Rustem-âbād, Reschterūd<sup>1)</sup>. Im Ganzen 46 Dörfer in Jailak und Kischlak getheilt. Die Bewolmer sprechen den tatischen (تاتی) Dialekt, einen besonderen Dialekt des Gilanischen, verstehen jedoch auch Persisch.

An der Strasse zwischen Rescht und Rudbar, am Ufer des Dschahannum-derja, liegen die Dörfer: Hilpurdesar, Duschambe bazar, Schahagadschi, Kudum, Imāmzāde Ilaschim, Nogulewa, Rustem-âbād, Dschuwenelād oder Dschuben, Gandscha, Rudbar.

Bulūk Rahmed âbād besteht aus folgenden Parzellen: Halime-dschan, Scheikh-Ali-Tuse an dem Fl. desselben Namens, Gukene, Scherbi dschar, Barakur<sup>2)</sup>.

Flüsse dieses Bul., die sich in den Sefidrūd ergiessen, sind: Ognzeban, Ali schahrūd, Kurtum<sup>3)</sup>.

Die Dörfer sind in Jailak und Kischlak getheilt. Jailaks sind: Merschan-âbād, Naude, Khusch abhure, Tschal-seraki, Kela wezan<sup>4)</sup>, Residenz des Statthalters von Rahmed-âbād. —

Von den übrigen Dörfern kennt man: Schihran, mit einem Fl. desselben Namens, Tutekbun, Schirkūh, Istalkhedschan, Feteku, Kuschketschan, Kuluserusch, Rudkhane, Puschte hān, Kpābad, Na-bi, am Fl. Kuherud Nasfi, der in den Sefidrūd fällt; Fetelek, Kilwars, Talabar, Kehljan, Wije, Kelaschar an einem Fluschen, hat eine heisse Quelle; Harzewil<sup>5)</sup>, nahe bei Mendschil, am Fl. Harzewil, der in den Sefidrūd fällt.

- دبلد — دالاس — مرخون — کلمیر — کوشک — الیر — علی آباد 1)  
 — خولوم بو — دانه oder نمود — دودخه — دارستان — فیلد —  
 دلورز — اسفندبار مرز — جوین — کزن — کنجه — نکلیمر  
 — ادمن آباد — جربه — — شمام — پیری — راهداریشته — یشته —  
 رشت رود — رستم آباد — اسکولک — خولک — نرارود —  
 برادر — شرق جبار — کوکمه — شیخ علی نوسه — حلیمه جان 2)  
 کرتوم — علی شاه رود — اقوز دین 3)  
 دلوزن — حال سراکی — خوش آب خورد — نورده — مرجان آباد 4)  
 — فنکوه — اسناخ چن — شیرکوه — قوتک بن — شیران 5)

In Rahmed âbâd wohnen folgende Stämme: Taife-i-Hakem, Pir-âslu, Duganlu, Walilu, Ischamanlu, Karkanlu; <sup>1)</sup> alle sprechen kurdisch, tatisch, gilekisch, theilweise auch persisch. Sie bewohnen die Dörfer: Kelâja, Aliâbâd, Sandas, Hakem neschim, Diwerûd <sup>2)</sup> und einige andere.

Mendschil (منڇيل), im Gebirge, nahe der Vereinigung des Schahrûd und Kyzal uzen, berühmt durch seine Olivenwaldungen, wird zu den Dörfern des Gebietes (ولانت) der Amarlu (عمرو) und Baba-mansur (بابا منصور) gezählt. Diese Stämme wurden unter Schah Ismael aus der Türkei (روم) nach Gilân übergesiedelt, und haben, wie es scheint, denselben Landstrich inne, wo fruher die Sekte der Assassinen hauste <sup>3)</sup>.

Die Amarlu sind in folgende Stamme getheilt: Taife Walikhan, Bi-schanlu, Schahkalanlu, Mahmudlu, Tschagzalanlu, Tschakhanlu, Titikanlu, Mirza khanlu, Tate-i-kâzim und Nauruzkhan Bakulikhan, Kabbe keranlu, Mendschilihobodarlû, Schaukanlu <sup>4)</sup>.

Den Amarlû und Baba-mansur gehören die Dörfer: Luschan, Nane kuran, Khulkhob, Kelurdere, Sengerûd, Sukur, Parubar, Pokdigde, Uskubum, Dschirinde, Mijane-kuschik, Ajnide, Biwerzin, Jukunem, Nawe, Kharpu, Wije, Laje, Kelischam, Aubawe, Azkharkumbarase, Nasch, Puschte kalan, Nuh-dih, Gilankesch, Talaku, Lijawal, Masch mijan, Kijasch, Watal, Tschamal, Kupul, Sibir, Girdewische <sup>5)</sup>.

— کیمآباد — پشت تمان — رودخانه — دلوں فروش — دوشدجان

— دلشتر — وینیه — دلدیان — ضالہ — کل ورز — فنلک — نصفی

خرزدویل oder خرزہ بیل

— جمع کاندلو — ولنو — دوغ داندلو — پیرادللو — ضایفہ حاکم 1

قرخ کاندلو

دیورون — مندس — حاکم نشین — علی آباد — کلایہ 2

3) Vgl. v. Hammer, Geschichte der Assassinen.

— محمودلو — غارتقلاندلو — بی شاندلو — ضایفہ ونبخان 4

ضایفہ کاشم خان — میرزا خلمر — قنی داندلو — حاکم لو — چغاندلو

نوروز خان باقلی خان —

— سنکرون — دلوورد — خوشواب — نمدکوران — لوتیان 5

— مہندہ کوشک — جیرین د — اسکوبین — یادد — یارویار — سودوره

— لایہ — وئیہ — خرپو — ناوہ — بوئمہ — بی ورزین — عین دہ

— نہ دہ — پشتہ دالان — نسر — ازخہ نام بوسہ — انبوه — دلشم

Stämme von Baba Mansur amarlu (بابا منصور امارلو): Zikawar, Kuwart, Keschnerūd, Tutektschal, Tijan descht, Kakustan, Kirwa, Paschan, Dainak, Tschelwaschk, Petel, Kemal-de, Narende, Kurerūd, Zarde-käsch, Deschti-rez, Tehmuraz-âbād, Kenkeri, Kulāh-dschub, Kukeschin, Teskin <sup>1)</sup>.

Die Dörfer sind in Jailak und Kischlak getheilt; die Bewohner treiben Ackerbau und Viehzucht; der Viehstand ist bedeutend. Landessprache ist Kurdisch, doch versteht man auch Gilānisch und Persisch. Im Gebiet der Amarlu zählt man mehr als 20 heisse Quellen, von denen eine die Eigenschaft besitzt, jedes Thier auf der Stelle zu todten.

Die Khanschaft Schandermin (شاندردمین) nordlich von Masul, vom Haſſ Murdāb bis an das Gebirge, 1 Fars. breit und 7 Fars. lang, hat folgende Dörfer:

Biten oder Bitam, Umāl, Uljam, Tschamuschtudschan, Schahschi, Isozoe? u. a.

Die Dörfer sind in Jailak und Kischlak getheilt. In Kriegzeiten stellt Schandermin ein Contingent von 150 Tufenktschi.

Die Khanschaft Talusch-dulāb und Gildulāb, an der Kuste des Murdāb und des Meeres, 4 Fars. lang und bis an das Gebirge 7 Fars. breit, mit folgenden Flüssen:

In den Murdāb münden:

Malek-khale, Bedschar-khale, Ketschelek, Seſi-khale, Schil, Kergān <sup>2)</sup>.

In das Meer münden:

Milārūd, Amur-kend, Schefa-rūd, Sendijan, Naukende, Aladscham oder Alakam, Sember-tschale oder Simbarkhale, Dunja tschal (an der Grenze der Khanschaft Asalūm <sup>3)</sup>).

Zu Talusch dulāb gehören die Dörfer: Pare-sar, Khal-khaljan, Kedustan, Urdedschan, Tscheku, Tscharotsch, Mazupuscht,

— واصل — دبایش — ماش میان — لیور — ضلادو — کیلان کش

دردوشه — سی بن — نبل — چمیل

— تبیان دشت — توتک چر — کشنه رود — کوروت — زکابر 1.

— یمیل — چل و اشک — دی شک — باشام — کبروه — کاکوسنان

ضیمورت آب — دشت رز — زرد کش — کورد رود — نارن ده — کماز ده

تسکین — دهک چین — کله جوب — کنکری

کرکان — شیل — صفی خانه — کجلمک — باچار خانه — ملک خانه 2)

— نوینده — سندیان — شغارود — عانور کند — ملارود 3)

دفی چال — سیمیر خانه — آله نام

Darihwoz, Rischan, Punal, Pain-punal zwischen den Fl. Tschapser und Schefarūd, Residenz des Gouverneurs: — Alan, Galysch-mahalle, Bischesara. Sijabil. Duran-mijane-rudkhan, Sarak, Deschtemin, Schir-betschepir-Imāmzāde, Tscharbade<sup>1)</sup> u. a. —

Als Jailyk sind bekannt:

Waska, Parkam, Minerūd, Seragili, Rauschande, Arewesch. Baran. Amirekuh, 100 Häuser. Tawila-guwan, Kule, Deschte-daman. Arutschul. Sinde oder Sinde-de, Rinatsch, Ispit, Arustan, Rengâb, Barzeguh, Abikenar, nahe bei Tschapud, wird Mahall genannt: Sangesar, Khoschabar<sup>2)</sup>, im Gebirge, vom Stamm Khoschabar bewohnt, von dem in Talusch-dulâb 250 Familien leben, unter ihnen 30 Familien, die aus Schiraz eingewandert sind; sie bekennen sich zur Sunnet.

Zu Gil-Dulâb gehören die Dorfer: Tschabedschar, Tschengiran, Darsera, Gilet-chalan, Sejd-Scharefscho, mit Imāmzāde; Schanepawer, in der Nähe Ruinen eines alten Thurmes; Sijawezan, Katschilek. Sekam. Rudbar-sera, am Fl. Tschapser und am Fusse des Gebirges: Taremsera, Scheikhsera, Ademsera, Sasanera, Laktarsera, Sijabulâsch, Rizwande-garibe-bende, Rudpuscht, Mamdukan, Rusar, Khimesera, Aschurkend. Schefarūd, Beg-zade-mahallâ, Sendijan, Scheschkuh, nahe der Küste am Schefarūd. Alkam, Simbarkhale, am Fl. Simbarkhale, Naukende, am Fl. Naukende, Dunjatschal<sup>3)</sup>, an der Grenze von Assalim.

— چکو — ارد جان — که دوستان — خانهایان — پیر سر 1  
کاش — آلان — پونل — ریشان — درواز — مازویش — چاروح  
— سرک — دوران میان رود خان — سباه پیل — بیشه سرا — محله  
چارواد — شیر باجه پیر امام زاد — دشت مین

اروشت — روشن ده — سرا دلی — میمه رود — یار نام — واسکا 2)  
ارود چول — دشت دامان — دونه — تونه دووان — امیرود — برن  
رنک آب — عروستان — اسمیت — ریناج — سندد oder سندد —  
خانهایر — سنک سر — آب کنار — برزدکود —

سید شرف — کیل حالان — دارسرا — جمیروان — جاباجار 3)  
— رود بار سرا — سه دلم — کچیلک — سیدووان — نمانه پاور — شاد  
سیاه — ندرسرا — ساسان سرا — آند سرا — نتیج سرا — ضارم سرا  
— روسر — مهدووان — رود پشت — رتوان ده عرب بند — پودش  
— سندیان — بک زاد محله — سفارون — عاشورند — خیمه سرا  
دنیاچال — نوامده — سیمبرخانه — آنگم — شاشکو



In Talüsch-dulab und Gil-dulab zählt man im Ganzen 2849 Häuser mit einer Bevölkerung von 14644 Köpfen, 45 Imâmzâde und Asitane, 5 Buka, 26 Mühlen. Die Bewohner von Talüsch-dulab sind zum grössten Theil Sunniten, die von Gil-dulab hingegen Schiiten. Im Kriege muss Talüsch-dulab 150 Mann Tufenkdschi Contingent stellen. Die Bewohner von T. sind als gute Schützen berühmt und man sagt, der Khau könne jeder Zeit 5000 Mann Schützen aufstellen. Ackerbau und Viehzucht sind bedeutend; Weizen wird jährlich im Durchschnitt 58,000 Halwar erbaut. Honig 600 Batman, Seide 2515 Batman. In Talüsch wird türkisch, gilânisch und theilweise auch persisch gesprochen.

Die Khanschaft Asalim (اسالم) 2 Fars. breit, 10 Fars. lang, bis Khalkhal. hat folgende Dörfer: Gigoser, Khalesera, Alalan Nawarûd, mit einem Fl. desselben Namens und einem Markte, der Sonntags gehalten wird; Kîsam, Lataj, Kîja-ora, Residenz des Khan; Kule-sera, Tak<sup>1)</sup>.

Als Jailak sind bekannt: Nau, Lûmîr, Alla-di<sup>2)</sup>.

Gesamtzahl der Häuser in Asalim 791; Einwohner (Talyseh und Gileken) 4240, zum grössten Theil Sunniten; stellen 50 Tufenkdschi Contingent. — Weizen erntet man jährlich 25,000 Halwar, Honig 650 Batman, Seide 150 Batman (geringe Qualität).

Die Khanschaft Kerganrûd (کریان رود) an der Küste, 8 Fars. lang, bis an den Karasu oder die Grenze des Kreises von Astara, hat folgende Dörfer: Wazne, Nemir, am Fusse des Nemirtag oder Kuh-nemir, mit dem Flüsschen Nemir; Tschuwar, Hawik, Barmesera, Schilewar, am See Pelâsli (پلاسلی); Khatibsera am Fusse des Gebirges und einem Flüsschen, hat ein Imâmzâde des Mir-azîm (میر عظیم): Lisar, am Fusse eines Berges auf dem ein Thurm steht; Heradescht, Mamdewar, Kalâbun, Darekari, Khodscha Karilâlâ, Puschte, Dschimikuh, Girdab-uzen, Nawân, Surepuscht, Tul-gilân, Schakâr-descht, Rik (Kischlak des Khan von Kerganrûd), Tulerûd, Tschulendân, Kuhe-kari, Renk-resch-khane, Sideki, Taki, Dschukendân, Hindua keran, Kurdebidschar, Kelfarûd, Ilîjan, Khadsche Kari-pain, Tul-redsch, Aradescht, Turepuscht, Naalki, Galyseh, Scheban<sup>3)</sup>, Nölband

— لاقای — کہسم — نوآرو — آلالی — خال سرا — کیکسر 1)  
— تادی — دوند سرا — کیاسرا

آلداد — نومبر — نو 2)

— نسلوار — نورمسرا — توپک — چوار — نمیر — وزنه 3)  
— درباری — قلعه بن — ممدوار — غوادشت — نیسر — خطیب سر  
— ناوان — کوداب اوزن — جمبکود — سم — خواجه داری بالا —  
— نول رود — ریک — شکردشت — نول کیان — سورپشت

(mit einer Asitane des Sultān Seimaki?), Kakhrūd. Khatif-era (oder Khales-era oder Gil-sera), Khewir, am Ufer des Fl. desselben Namens und nahe der Küste; Kerganrūd, nahe der Küste

Jailak: Ak-ewlar (Jailak des Khan), dazu gehören die Dörfer: Mijan-kuh, Schalewesch, Rezan, Marjan, Dizko, Kurnar, Utaksarā, in denen allen Viehzucht und Weizenbau betrieben wird: — Deran, Tilar, Tschuran, Alakesch, Dakhlakuni, Wil, Howesku, Gemischten, Atischkesch, Sakht-dere, Dasch baschi, Lipan kesch, Ader badschan (?), Tekri, Gend-chkhane.<sup>1)</sup>

An der Küste von Asalim bis an die Grenze von Astara sind die Flüsse: Kelfarūd, Hindnakeran, Tulerūd, Taki, Amaldschu, Kerkanrūd, Puschte, Handschakari, Pulkeluwī, Kuzek, Kumbuldschu, Sardabkhale, Kide-dahane, Mamdewar, Lisar, Puresera, Khatib-era, Schilewar, Hewik, Hanseni, Ischuwar, Nemir, Rudkhane-kutschik, Dschilwand, Lundehil, Hadschekerī, Astara;<sup>2)</sup> im Ganzen 72.

Gesammtzahl der Häuser im Gebiet von Kerganrūd, 6995, 15 Imānzāde und Asitane; Einwohner — Talū-chi (Sunniten, Gileki (Schiiiten): 41,380; unter ersteren auch Turken, die aus Ardebil und Khalkhala übergesiedelt sind. In fast allen Dörfern finden sich einige Familien des Stammes Galdsch (گرداش); aus den Steppen Ardebil und Mugeru ziehen jährlich 5000 Familien nach den Jailaks von Kerganrūd; Produkte sind: Weizen, 195.000 Halwar, Gerste,

— تدیی — سیددی — رنگرش حانه — نوحه داری — جولاندان  
— خواجه — حبیب — کلفرود — کردی جبار — غنبدکوران — جوکنندان  
— نعلکی — نوردبشت — ارادشت — نول رج — کمارپیچین  
— شبین — دالاش

— دیوگا — مردمان — رزان — شلهوش — میان دو — اف آتوار 1)  
— آله دش — چوران — فیلار — دران — اوشی سرا — کومار  
— سخت — آتش دش — دلمبش بین — عاوزدو — وبل — دخلدونی  
— دیخنده — تدیری — (آذربایجان — لیمان دس — داش بانگی — درد

— عمله جو — تدیی — نول رود — غنبدکوران — دلفرود 2)  
— قورک — ییلداک جمویی — خواجه داری — دشت — نوردی رود  
— نمدوار — دلب — حنه — نیده دهنه — سرداب خانه — یوفیل جو  
— خمری — خویف — نمدوار — خطیب سرا — پورد سرا — نمدار —  
— خواجه — نوندوبل — چلووند — رودخنده کوجک — نمیر — حوار  
— استارا — داری

15,000 Halwar; Honig, 2500 Batman, Wachs, 250 Batman; Talg, 1500 Batman, Butter, 150 Halwar; Käse 1500 Halwar, Wolle 225 Halwar, Seide 75 Batman.

Die Abhängigkeit der Taläsch von dem Statthalter von Gilän ist nur nominell, die Bergbewohner gehorchen ihren Khanen und stellen nur ein Contingent von Tufenkdschi.

Zwischen Kerganrûd und Russland ist das Gebiet von Astara (استارا).

Das Dorf Astara liegt am Meere an der Mündung des kleinen Flüsschens Astara, gegenüber dem russischen Zollhause. In dem Dorfe sind gegen 30 Magazine zur Aufbewahrung der Naphtaschläuche. Die Einwohner des Gebiets treiben Ackerbau. Der Handel wird hauptsächlich mit Astrachan und Baku betrieben.

Enzeli wird Stadt genannt, besteht aber eigentlich aus zwei einander gegenüber liegenden Dörfern an der schmalen Meerenge, welche das Hafl Murdâb mit dem Meere verbindet. Die berühmte Festung besteht aus einem zwei Stockwerk hohen Thurme an der einen Seite und zwei unbedeutenden Schanzhügeln an der andern Seite der Meerenge, mit 16 Kanonen und angeblich 155 Mann Besatzung. Der Ort ist schlecht gebaut und hat 353 Häuser, 3 Moscheen, 3 Takie und 2 Bäder. Die Einwohner fertigen vorzugsweise Schilfmatten; sie gehören zwei verschiedenen Stämmen an, Surkhi (سرخی), die unter den Sefiden aus dem Dorfe Surkhek (سرخک) aus Semnan (سمنان) einwanderten und dem Stamme Usta-Mohammed-Riza. Die Sprache ist gilânisch, türkisch und persisch. Die kleine armenische Gemeinde, von 34 Seelen, in Enzeli hat ihren eigenen Geistlichen. Die Rhede von Enzeli ist eine der gefährlichsten an der ganzen Küste. — An der westlichen Seite des Murdâb liegen die Dörfer: Beschm, Sejde-rauschan, Kupurtschal, an der östlichen Seite Sausar und Kazyan.

Die Gesamtzahl der Dörfer in der Provinz Gilän beläuft sich auf 1250, der Einwohner auf 279,600; die Einkünfte betragen 204,382 Tumen. Der Reichthum der Provinz besteht vorzugsweise in Seide und Oliven. Den Ertrag der Seide kann man auf 4000000 Rubel Silber schätzen.

---

## Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

### Nachtrag

zu der Abhandlung „Scha'rânî und sein Werk über die muhammadanische Glaubenslehre“ 1).

Von

G. Flügel.

Die nähere Ansicht des Dresdner Codex Nr. 392, welcher das von Scha'rânî mitten im J. 967 (Frühjahr 1560) vollendete und in ein Vorwort, sechzehn Capitel und ein Schlusswort getheilte Werk *نظائف المؤمن والاخلاق في بيان وجوب التحدث بنعمة* *نظائف المؤمن والاخلاق* enthält, führte mich Bl. 23r auf die von ihm selbst mitgetheilte Liste seiner bis dahin abgefassten Schriften. Da er diese wahrscheinlich mehr oder weniger genau nach der Zeit ihres Erscheinens ordnete, so wäre neben ihrer bis zu jenem Jahre gegebenen Vollständigkeit ihre Reihenfolge gesichert, was literarhistorisch immerhin nicht ohne Werth ist. Scha'rânî nennt die *نظائف* eine Selbstbiographie *مناقب نفسه* und vergisst nicht nach seiner Art zu bemerken, dass er in dem grössten Theile dieser Schriften, welche sich vorzugsweise mit dem Gesetz beschäftigen, zuerst einen völlig neuen Weg eingeschlagen habe *وغلبيتها* *وغلبيتها* (i. e. *الكتب*). Es sind folgende:

1. *البحر الممورود في المواقيف والعهود*, jene Schrift, welche den in der Abhandlung erwähnten Tumult in Kahira hervorrief.

2. *كشف الغمة عن جميع الأئمة*, eine insofern eigenthümliche Traditionssammlung, als sie nach der Reihenfolge der Capitel in juristischen Handbüchern geordnet und auf Beweise der vier orthodoxen Secten beschränkt ist, ohne sich um die zu kümmern, welche zuerst eine Tradition ans Tageslicht zogen oder bekannt machten, dagegen aber jeden Anhänger der orthodoxen Secten

1) S. Zeitschrift Bd. XX, S. 1 flg.

erwähnt, der zuerst einen Beweis auf sie begründete <sup>1)</sup>). Die Reinschrift vollendete er in Kahira im Anfange des Raġab 936 (Sept. 1529).

3. المنعج المبين في بيان أدلة المجتهدين, gleichsam ein Supplement zum vorhergehenden Werke, indem der Verfasser hier die dort erwähnten Traditionen auf die Manner zurückführte, welche sie überlieferten.

4. أنبدر المنعم في غريب أحاديث أمشير النذير, eine von Hâġi Chalfa nicht erwähnte Schrift, deren Inhalt durch den Titel zur Genüge gekennzeichnet ist.

5. مشارق الانوار القدسية في بيان العهود المحمدية, eine von Scha'rânî selbst als werthvoll كتاب نفيس bezeichnete Schrift, welche alle vertragsmässigen Verpflichtungen enthält, die von Muhammad den Gläubigen auferlegt worden sind. Ihm liegen Ueberlieferungen zu Grunde, welche zum Guten auffordern und vom Bösen abschrecken, also in zwei Theilen darüber handeln, was die Menschen nicht thun, um Verbotenes zu meiden, und was sie nicht thun, um Gebotenes zu verrichten. -- Ihre Vollendung fällt auf den 28. Ramadân 958 (Ende Sept. 1551). Vgl. den Wiener Handschriften-catalog III, S. 389 flg.

6. لوائح الانوار القدسية في مختصر الفتوحات النورية, ein Auszug aus Ibn al-'Arabî's „Mekkanischen Eröffnungen“, vollendet im Dû'hiġġa 960 (November 1553).

7. قواعد الصوفية Grundregeln für die Sufi.

8. قواعد النوراني, ein Auszug, welchen Scha'rânî aus den Grundregeln über die abgeleiteten oder praktischen Rechtssätze des im J. 794 (1392) gestorbenen Scheich Badr-ad-din Muhammad Bin 'Abdallâh az-Zarkaschî verfasste.

9. منهج الوصول الى علم الاصول, eine Vereinigung des gerühmten Commentars, welchen der im J. 864 (beg. 28. Oct. 1459) verstorbene Ġalâl-ad-din Muhammad Bin Ahmad al-Mahallî zu Tâġ-ad-din 'Abdalwahrâb Ibn as-Subkî's (starb 771 = 1369/70) جمع الجمع über die Grundlehren des Rechts herausgab, mit den Glossen, welche der im J. 907 (1501/2) verstorbene Kamâl-ad-din Muhammad Bin Muhammad Ibn Abî Scha'rî zu jenem Commentar geschrieben hatte.

1. Nomsî im Hâġi Chalfa V. S. 210 Z. 9 der Uebersetzung ist in minime zu verwandeln.

10. *المواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر*, das von mir in der Zeitschrift ausführlich behandelte Werk.

11. *الكتاب المصون في علم كتاب الله*, eine in echt muhammadanischem Geiste auf den wunderbaren Inhalt des Korans gegründete Schrift, die nicht weniger als dreitausend Wissenschaften herausklugelt, welche in seinen Suren verstreut sich vorfinden sollen.

12. *نُبقات النصوص*, die Classen der Sufi von Abû Bakr an bis zum Schluss des J. 960 (1552). Er gab diesem Werke den besondern Titel *لوائح الانوار في نُبقات السادة الاخبر* und trug es vorzugsweise aus frühern Schriften desselben Inhalts zusammen, wählte aber im Ganzen nur 442 Individuen als solche heraus, welche Andern als Muster dienen konnten und Aussprüche thaten, die den ersten Standpunct *انطريق* und den dritten d. h. höchsten eines wahren Sufi *خفعة* berührten. Auch finden sich mehrere seiner Zeitgenossen darunter, mit denen er freundschaftlichen Umgang pflog.

13. *مفتاح الابداء في بيان مواد الاجتهاد*, sich über die Bedingungen verbreitend, welche zum Grade eines wahren Muḡtahid führen.

14. *لوائح الخذلان على دل من لم يعمل بالقرآن* mit einem aus dem Titel erklärlichen Inhalt.

15. *حدّ الحسام على من اوجب العمل بالالهام*, gegen falsche Propheten gerichtet, die für um so gefährlicher dargestellt werden, als diese durch *الالهام* vermittelten Eingebungen der Sufi zu wissenschaftlichen Beweismitteln dienen.

16. *انتنبع وانفحص على حكم الالهام اذا خالف النص*, eine weitere Erläuterung der vorhergehenden Schrift, gerichtet gegen solche, deren vermeintliche göttliche Offenbarungen durch *الالهام* im Widerspruch mit den ausdrücklichen Worten des Koran stehen.

17. *البروق الخواص لمصر في عمل في الخواص*, in welcher Schrift Schärânî eine unter den Augen seines Scheichs 'Alî Marāfi zugebrachte eintägige Einsamkeit zu schildern scheint.

18. *الانوار ائتمسة في معرفة رسالة الانوار في آداب العبودية* oder *الانوار ائتمسة في معرفة رسالة الانوار في آداب العبودية* in ein Vorwort, drei Capitel und ein Schlusswort getheilt und über die *العبودية* genannte Art Gottesdienst handelnd. Vgl. die Abhandlung S. 41 Anm. 57.

19. *دشف الحجاب وانران عن وجه اسئلة الجان*, vorzugsweise

über die sufische Vereinheitung mit Gott في التوحيد handelnd. S. ebenda S. 3.

20. فوائد الغلات في علم انعقاد, über die Glaubensartikel.

21. الجواهر والدرر, eine Monographie. in welcher Scha'rânî zusammenstellte, was er an wissenschaftlichen und geheimnisvollen Aussprüchen von seinem Meister 'Alî al-Chawwâs gehört hatte. S. ebenda S. 1.

22. التبريت الاحمر في بيان علوم الشيخ الاكبر, eine Auswahl, die er aus dem vorhin unter 6. erwähnten Auszuge aus Ibn al-'Arabî's Mekkanischen Eröffnungen auf Bitten mehrerer Scheiche in Kahira unter Gesichtsputzten veranstaltete, über welche aus Hâgî Chalfa (IV, S. 383) aus dem Werke selbst das Nähere berichtet.

23. نذاب الاقتباس في علم انقياس, dessen Inhalt sich aus dem Titel ergibt.

24. نديمي المعتردين في القبر العائس على ما خالفوا فيه سلفهم انصاع, ein Nothschrei über die Gegenwart angesichts der vergangenen bessern Zeiten. Er zeigt hier, wie die Gefährten Muḥammad's, deren Nachfolger und gläubig handelnde Gelehrte ein ganz anderes Lebensbild bieten und Zeichen einer Religiosität hinterlassen hätten, von denen jetzt wenig mehr zu erblicken sei.

Am Schluss dieser Aufzählung bemerkt Scha'rânî, dass er auch noch Anderes geschrieben, das hier Erwähnte aber eine grössere Verbreitung in den Ländern des westlichen Afrika wie unter den Arabern واذلك مما سارت به التركمان لبلاد النكور وانعرب habe.

## Bemerkungen zu Gaubari's „entdeckten Geheimnissen“ u. a.

Von

Prof. Fleischer.

Herrn Professor *de Goeje's* höchst dankens-werthen Aufsatz über das uns zuerst durch Herrn Dr. *Steinschneider* näher bekannt gewordene wunderliche Buch, Bd. XX S. 485 ff., veranlasst mich zu einigen Bemerkungen.

Dr. Steinschneider nennt nicht, wie S. 486 Z. 22 u. 23 angegeben ist, Gaubari's jambisches Gedicht über die Geomantie. „einen Vers über die Punktirkunst“, sondern unterscheidet Bd. XIX S. 571 vorl. u. l. Z. den von Gaubari aus jenem

Gedichte angeführten Vers ausdrücklich von dem Gedichte selbst. Wenn Prof. de Goeje weiterhin dem Ausdruck „Punktirkunst“ für علم الرمل die wörtliche Uebersetzung „Sandkunst“ entgegenstellt (S. 496 Z. 17, 21 u. 22, so sind Sprachgebrauch und Verständlichkeit entschieden auf Dr. Steinschneiders Seite: s. Catal. libb. mss. Bibl. Senat. Lips. S. 394 Col. 1 n. 2, S. 424 Col. 1 Z. 17 ff.

S. 489 Z. 17 ist die Lücke im Verse wohl durch قَنْظَمَتْ auszufüllen, wozu تَمْظِمًا den Inf. absol. bildet: „seine Schriftblätter (d. h. die Blätter, auf welchen die ihm zu Theil gewordene Offenbarung aufgezeichnet ist) enthalten die Aussprüche Gottes gleich Perlen an einander gereiht.“

Gegen die S. 490 Z. 1—5 ausgesprochene Meinung, die Bedeutung von نواميس, Geheimkünste, lasse sich nur daraus erklären, dass نواميس افلاصون, Plato's Schrift über die Gesetze, wegen des vielen Bildlichen und Rathselhaften in ihr gleichbedeutend geworden sei mit „Räthelsprüchen Plato's“, erlaube ich mir auf das zu verweisen, was Bd. XII S. 701 u. 702 Anm. 3 von der Zwitternatur und der doppelten Bedeutungsreihe des proteusartigen Wortes ناموس gesagt ist. Das Gankler- und Gaunerwort ناموس, „List, mit der man insgeheim und hinterrücks operirt“, kommt nicht von νομος, sondern vom ächt arabischen Verbalstamme نَمَسَ, geheimhalten, her. Für نَمَسَ S. 491 Anm. 1 Z. 7 schlage ich نَمَر vor, wörtlich: „als der hinsichtlich seiner aufgeregte Staub viel geworden“ d. h. die Aufregung in Betreff seiner auf einen hohen Grad gestiegen war.

آدَرَف S. 495 Z. 10 ist in freierer Weise als Elativus von مُحَارَف S. 494 Z. 5 v. u. gebraucht, also nicht „der grösste Betrüger“, sondern = اشد الغيبة oder اشد الحماقة, der grösste Dummkopf; s. Rosen, Elementa persica S. 49, wo dasselbe Geschichtchen in anderer Fassung erzählt ist mit dem Stichworte احمق.

Die Textentstellung S. 500 Anm. 1 Z. 4 v. n. beschränkt sich wahrscheinlich auf den Wegfall von الباطن zwischen و und النواميس. Durch Wiederherstellung dieser beiden Worte wird das zweite Glied des Gegensatzes, in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Ankündigung Z. 5 v. u., vervollständigt und Logik und Sprachgebrauch zufrieden gestellt. Die verderbte Stelle aus Harîrî S. 501 Z. 6 v. u. lautet bei diesem selbst, 1. Ausg. S. 303 u. 304:

نَزَلَتْهُ مِنْزَلَةُ الْفَضِيلِ، وَسَدَلَتْهُ الدَّلِيلُ عَلَى تَحَاوِيِ الْتَلِيلِ،



نَعَبُوا (d. h. نَعَبُوا) S. 506 Z. 23 ist eine hier allerdings auffällige magrebinische Vulgärform für نَعَبَ; s. Bd. XVIII S. 339 Z. 6—5 v. u.

تَخْمِيَّة S. 507 Z. 1 verwandle man in تَخْمِيَّة (Inf. von تَخَمَّ, später تَخَى) und اسْرُخْمَة S. 507 Z. 7 in اسْرُخْمَة. Letzteres Wort ist das arabisirte pers. زَخْمَة, von زَخَم Schlag, daher ursprünglich überhaupt Schlägel, Werkzeug zum Schlagen; dann wie *πληκτρον* von *πλήσσειν* besonders Stäbchen zum Schlagen eines Saiteninstrumentes oder Bogen zum Streichen desselben: hier Zauberstäbchen, baguette.

Diese Bemerkungen, für die ich vor Allem die Zustimmung Herrn Prof. de Goeje's selbst zu erlangen hoffe, mag sich ein Bedenken anschliessen gegen das von Herrn Prof. Dozy Bd. XX S. 621 über سُرَى الْقَيْن in Muller's Beiträgen zur Geschichte der westlichen Araber, S. 8 I. Z., ausgesprochene Verdammungsurtheil. Die „Nachtreise des Schmidtes“ war bei den Arabern sprichwörtlich, und wenn sie auch bei Maidānī, Arab. provv. I S. 60 Nr. 155, scheinbar mit einer andern Bedeutungswendung vorkommt als an der bemerkten Stelle, so fragt es sich doch, ob nicht auch die letztere den Sinn zulässt, dass die Reise des Schriftstellers nach Irāk, wie jene sprichwörtliche des Schmidtes, zwar zeitig beschlossen und angekündigt, aber durch diese und jene Zwischenfälle verzögert und aufgehalten worden sei.

Schliesslich noch ein Beitrag zu dem mehrmals, zuletzt Bd. XX S. 611 u. 612 besprochenen arabischen Reim-ā. Dass der im Muḥaṣṣal S. ١٤٩ drittl. Z. angeführte Vers:

عَبْرَكَ مَا أَدْرَى وَإِنْ كُنْتُ دَارِيَا بِسَمْعِ رَمَيْنِ الْجَمْرِ أَمْ بِثَمَانِ

in dieser Form ächt ist, erhellt aus den in Abulbakā's Commentar (Ms. Ref. 72, S. 619 Z. 13—15) dazu angeführten vorhergehenden Versen aus der betreffenden Kašide des 'Umar bin Abi Rabī'ah mit dem Reime اِنْ. Nichtsdestoweniger hat die Bulaker Aus-

gabe der Alfiah vom J. d. H. 1252, S. ١٩ vorl. Z., und danach die Dieterici'sche S. ٢٥٩ Z. 4 denselben Vers mit بِثَمَانِيَا am Ende, auf دَارِيَا reimend, was in Verbindung mit dem früher darüber Beigebrachten wenigstens soviel beweist, dass man später kein Bedenken trug, dem Reime sogar in angeblich mustergiltigen Versen dieses Opfer zu bringen. Auch Freytag, Darst. d. arab. Verskunst, S. 506 Z. 8, hat schon ein unzweifelhaftes Beispiel von die-em Reim-ā.

## Note zu den „Bemerkungen“ Bd. XX, 446.

Von

Kirchenrath Dr. Hitzig.

In Form einer Frage sprach ich (s. Bd. XX, S. VII.) die Meinung aus, dass gewisse in den Aramaismus aufgenommene Wörter aus unbekannter Sprache von Ureinwohnern Syriens herstammen. Wenn nun Hr. Dr. Perles die angeführten Beispiele ihres Ortes einzuweisen versucht, so sei es mir zu sagen gestattet, wie weit seine „Beantwortung“ mir genügt hat.

Betreffend das erste Wort, bin ich nicht im Falle, zwischen den Lesarten  $\text{ܠܒܒܝܬ}$  und  $\text{ܠܠܒܝܬ}$  (*élzobit*) und für die erstere zu entscheiden, bekenne mich vielmehr für die beigebrachte zweite. Hrn. Perles zum Danke verpflichtet. Weniger will mir einleuchten, dass  $\text{ܠܠܒܝܬ}$  das lateinische *virnis* sei, in welchem ja schliessendes *s* nur dem Casus, nicht dem Thema eignet. Ich bezweifle sehr, dass denselben sich noch, wie in  $\text{ܠܠܒܝܬ}$  geschieht, der Art, anfügen konnte.  $\text{ܠܠܒܝܬ} = \tauόμος$  beweist nicht, denn hier wie in  $\text{ܠܠܒܝܬ}$

(*στοιζεία*) und  $\text{ܠܠܒܝܬ}$  dient  $\text{ܠܠ}$ , um eine zusammengesetzte Sylbe zu schaffen. —  $\text{ܠܠܒܝܬ}$  ferner soll nach Perles nicht Russ, sondern als *= χρῶμα* Farbe im Allgemeinen, nicht bloss schwarze bedeuten: — ich wünschte, es wären Beweise beigebracht. Jer. 8, 21. 14, 2. wird  $\text{ܠܠܒܝܬ}$  mit  $\text{ܠܠܒܝܬ}$   $\text{ܠܠܒܝܬ}$   $\text{ܠܠܒܝܬ}$  (*ܠܠܒܝܬ*)  $\text{ܠܠܒܝܬ}$  übersetzt: soll das heissen: mein (ihr) Antlitz ist mit Farbe bedeckt, schwarz wie ein Topf?

Die Combination von *gushpanqa* mit *σφραγίς* überlasse ich ihrem Schicksal, und erlanbe mir schliesslich nur daran zu erinnern, dass die vier Vocabeln beispielsweise angeführt wurden und keineswegs die einzigen ihrer Klasse sind. Wohin thut Hr. Perles die Wörter  $\text{ܠܠܒܝܬ}$  'Becher',  $\text{ܠܠܒܝܬ}$  (Schnitt),  $\text{ܠܠܒܝܬ}$  (Bette),  $\text{ܠܠܒܝܬ}$  Zahn,  $\text{ܠܠܒܝܬ}$  'Furst' und so viele andere?

----

## Zur Topographie des alten Jerusalem. I.

Von

Dr. F. Hitzig

Wir wissen, wo ungefähr das „Wasserthor“ zu suchen ist. Bisweilen wird die Bestimmung im Osten hinzugefügt Neh 12, 37. 3, 26.; wer vom Siloatheiche zum Tempel hinaustieg, kam daran vorbei (Sukka 4, 9.); und kraft Neh. 3, 28. 32 folgten von ihm aus nordwärts das Ross- und das Schaforthor. Das Wasserthor war

im Osten das südlichste, stand gegenüber einem ähnlich benannten westlichen, dem Quellthore, und wird wohl eben deshalb an den angeführten Stellen markirt als östliches.

Hervor geht nun ferner aus Hi. 29, 7. 2 Sam. 21, 12., dass, was man den רִיחֵיב (Freiplatz) einer Stadt nannte, ausserhalb des Thores gedacht werden muss; wirklich befindet sich Neh. 8, 1. ein solcher vor (בְּפֶנֶי) dem Wasserthor. An letztere Stelle nun knüpfen wir an. Ihr entspricht 1 Esdr. 9, 38., woselbst die bezüglichen Worte ἐπὶ τὸ εὐρύχωρον τὸ (für τοῦ) πρὸς ἀνατολᾶς τοῦ ἱεροῦ πυλῶνος zu schreiben sind. Das Wasserthor kann nicht auch das heilige Thor heissen, ja selbst keines der Tempelthore so von den andern vorzugsweise: aber auch V. 41. Neh. 8, 3., wo כְּפֶנֶי הַרְחֵב statt כְּפֶנֶי הַרְחֵב verschrieben ist, heisst es: ἐν τῷ πρὸς τοῦ ἱεροῦ πυλῶνος εὐρύχωρον. Hier bietet nun Hülfe 1 Esdr. 5, 46., wo statt יְרוּשָׁלַם אֶבֶר Esr. 3, 1. unständlicher εἰς τὸ εὐρύχωρον τὸ πρὸς τοῦ (so anstatt τοῦ πρώτου!) πυλῶνος τοῦ πρὸς τῇ ἀνατολῇ geschrieben steht. Also am Platze von ἱεροῦ (דָּר) vielmehr πρὸς τῇ ἀνατολῇ d. i. דָּר. Allein so sagt man nicht; für Ostthor prägte der Sprachgebrauch שַׁר בְּזָרָה aus (Neh. 3, 29.). Eben deshalb meinte der Uebersetzer 1 Esdr. 9, 38. 41 vielmehr שַׁר zu sehn; דָּר aber, in dieser Verbindung unbrauchbar, da die Stadt ausser dem Wasserthor noch mehrere Ostthore hatte, ist verdorben aus מָרָם.

Somit wäre der Freiplatz des Wasserthores vor dem Unverstand eines Abschreibers und eines Uebersetzers gerettet: und nun bietet uns Neh. 8, 16. noch einen zweiten רִיחֵב des Thore Ephraims. Hier lasse ich einen jungen Freund reden. Hrn. Vikar Kneucker von Kirchheim bei Heidelberg, der die Aussage geprüft und das betreffende Resultat gefunden hat.

„Der Vers handelt von dem Laubbhuttenteste der Juden im 7. Monate des Jahres 457., und lautet: — und sie machten sich Hütten. Jeder auf seinem Dach und in ihren Höfen und in den Höfen des Gotteshauses: auf dem Freiplatze des Wasserthores und auf demjenigen des Thores Ephraims. Die erste Vershälfte ist klar, desto auffallender die zweite. Warum nur an diesen beiden Thoren, und warum gerade an diesen? Warum nicht auch z. B. am Thalthor, das doch ebenfalls eine Hauptpforte war? Die LXX weichen hier sehr stark vom hebr. Texte ab. sie schreiben: καὶ ἐν πλατείᾳ τῆς πόλεως καὶ ἕως πύλης Ἐφραΐμ. Indess dieser Text hängt in sich nicht zusammen, und ist in seiner zweiten Hälfte, die zum Ziele den Ausgangspunkt vermissen lässt, sinnlos, so sehr dass es dem Uebersetzer auffallen musste und er gewiss auf Abhilfe gesonnen haben würde, wenn ihm die Worte nicht im Grundtexte deutlich vorgelegen hätten. Hier bieten also LXX sicherlich den alten Text. Aber dann ist ebenso bestimmt ihre erste Hälfte unrichtig, eben weil richtig die zweite; und wie kann man von Freiplätzen im Plural.

d. i. Strassen der Stadt reden bei dem damaligen Zustande Jerusalems, das noch verwüstet lag bis zur Ankunft Nehemia's (Neh. 2. 3. 5. 17.)? Unser hebr. Text ברחוב יעד שער אפרים gewährt einen erträglicheren Sinn. Von vorne herein aber verlangt שער אפרים ein Correlat, und τῆς πόλεως der LXX. aber dessgleichen auch שער המים unsers hebr. Textes eine Verwerthung. Da nun יהוב שער המים zugleich eine πλατεία τῆς πόλεως ist, und diese weitem Begriffes auch den ברחוב יעד שער אפרים mit umfassen kann, so sind wir damit in den Osten ausserhalb der Altstadt gewiesen. Hier aber findet sich wirklich eine πλατεία τῆς πόλεως: die γὰρ αὐτῆς πλατεία τε καὶ βαθρα, welche sich im Osten vom Ephraimsthor um die Unterstadt herum und als enge Schlucht zwischen Zion und Ophel hin zum Wasserthor und hinab zum Thale Josaphats zieht. Wenn nun die Laubhütten der Juden sich dieses Thal entlang bis zum Ephraimsthor erstreckten, so haben sie wahrscheinlich — wie es auch natürlich erscheint — bei dem Wasserthor begonnen; und die ursprüngliche Textgestalt war ohne Zweifel folgende:

— וברחוב העיר משער המים יעד שער אפרים —

## Nachträgliche Bemerkungen zu Bd. XX dieser Zeitschr.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

S. 156. habe ich zu עררה ein Fragezeichen gesetzt, allem mit Unrecht. Die Samaritaner haben, wie mir Hr. Dr. Derenburg bemerkt, عرره, nach Jakut Avarta, bei Farchi in Katthor wa-Ferach f. 47 b עררה, nur die Grabstätte der alten Priester gehalten, wie sich in Liber Josnae und in den Annalen des Abulfath findet. Ich verweise jetzt auch noch auf Heidenheim's Vierteljahrsschrift Bd. I S. 122, Bd. II S. 216 und Ann. 4.

S. 157 ff. Die Ungunst, welche Juda bei den Samaritanern trifft, geht auch, doch abgeschwächt, auf Benjamin über. Dieser Stamm war ja neben Juda ein Grundbestandtheil des jüdischen Reiches und gleichfalls bei der Herstellung des zweiten jerusalemischen Tempels theilhaftig. Juda gab, als der überwiegende Theil, dem Staate den Namen, und so trat Benjamin weniger hervor: das ihm ertheilte Lob brauchte daher nicht so ängstlich in das gerade Gegentheil umgedeutet zu werden, doch fand es immerhin eine Beschränkung. Weniger zeigt sich das im Segen Jakobs. Dort (1 Mos. 49, 27) setzt der Samaritaner יעד für יעד: bei einem Worte, das in dem dort gebrauchten Sinne „Bente“ selten und poetisch ist, für den Samar. aber ein Hapaxlegomenon war, mag ihm leicht der Unterschied in der Auffassung zu der Aenderung ver-

anlasst haben. Der Strich, den ferner der Sam. über יאכל setzt, deutet offenbar darauf hin, dass das Wort nicht in der gewöhnlichen Bedeutung „essen“ zu nehmen ist, sondern in der mehr figurlichen: die Haut abziehen oder ähnlich (vgl. diese Ztschr. B. XVI S. 718 ff.). Der aramäische Samaritaner übersetzt die Stelle mit יסיף סערי, also יאכל „er vertilgt“, ירי hat er nicht verstanden und gibt es, wie er das unzählige Male mit einem unverständenen יד thut, mit סעד „bis“ wieder, dem er das Suffix der ersten Person anzufügen dennoch kein Bedenken trägt, Abu-Said jedoch mit بغمم الحلي, er plündert den Schmuck. Ob darin eine Absicht liegt, Benjamin als den widerrechtlich einen Vorzug sich Anmassenden darzustellen, will ich nicht entscheiden. — Weit entschiedener stellt sich die Absicht, das Lob Benjaminus zu verkümmern, heraus in der Deutung, welche den von ihm im Segen Mosis (5 Mos. 33, 12, gebrauchten Worten gegeben wird. Aus יר ירד ה' macht der Sam. יר יר ה', das erste עליר lässt er ganz zurück, so dass B. nicht ein Liebling Gottes genannt wird, der bei Gott (oder: bei dem Gott) sicher wohnt, sondern es heisst: die Hand (oder die Macht פד, פד) Gottes ruht sicher. Selbst חספה ist den Uebersetzern nicht ein Schützen oder Bedecken, sondern ein blosses Schweben ירפר, ירפר. Hier ist die Absicht offenbar, die Beziehung auf Jerusalem, welches innerhalb des benjaminitischen Gebietes lag, als heilige Gottesstatte zu verweisen.

S. 159 und 161. Interessant ist, dass derselbe Vorwurf, welchen die Samaritaner gegen die Juden erheben, von den Kardinern gegen die Rabbiniten wiederholt wird. So sagt von ihnen Salmon ben Jerocham (bei Neubauer: Aus der Petersburger Bibliothek Note IX S. 111): וטא תרכיזא דבר אלא יקאליא פיה נעני כוב כמא יטול שרחה

S. 523 Z. 10 lesen wir: schauet auf den Weg למגמגמ נסל und kommen und drängen euch, vor ihnen euch zu entfernen. Diese syrischen Worte übersetzt Hr. Dr. P. Zingerle auf S. 526. „wie Andere darauf fortgetrieben werden“. Allein למגמגמ ist hier nach der Bedeutung von טרוד oder טריר in Mischnah und Gemara, auch Thargumim zu nehmen: gedrängt, d. h. beschäftigt, eilig (vgl. in Kurze J. Levy's chald. Wörterbuch Bd. I S. 318 f.), also: es sind auf ihm bereits Andere beschäftigt.

S. 550 f. und 556 f. Die Frage, ob ein im Mutterleibe gefundenes junges Thier auch später, wenn es völlig herangewachsen ist, opferfähig ist, macht nicht blos den Samaritanern Bedenken, sondern sie wurde auch von der pharisäischen Halacha verneinend entschieden. Der consequente spätere Pharisäismus versuchte zwar auch gegen diese Entscheidung Widerspruch zu erheben: allein während er bei dem gewöhnlichen Schlachtvieh seine Behauptung

so weit zur Geltung brachte, dass man für das im Mutterleibe gefundene Thier gar kein besonderes Schlachten für nothig hielt, sondern durch das mit der Mutter vorgenommene Schlachten das Junge als ein an ihr haftendes Glied auch für zum Genuß tauglich erklärte: drang er bei dem Opferthiere mit seiner Theorie nicht durch. Aus den Bibelworten nämlich, dass das Junge sieben Tage sei *חתם אמו* „unter seiner Mutter“ und erst vom achten Tage an zum Opfer tauglich sei (3 Mos. 22, 26), wird in Sifra die Bestimmung abgeleitet, dass das Junge zu irgend einer Zeit eine Mutter um sich gehabt, *פֶּתַח לַיְהוּדִים*, ausgeschlossen von der Tauglichkeit zum Opfer sei das (von Geburt an verwaisete Thier. Was das sagen will, erklärt die Mischnah Bechoroth 9, 4: *אִמּוֹתָיִם כֹּל שִׁפְחָה אִמּוֹתָיִם אֵי* „verwaist heisst ein solches Thier, das (zur Geburt kam, als) seine Mutter starb oder geschlachtet wurde“<sup>1</sup>), d. h. eben ein im Leibe der verendenden Mutter aufgefundenes lebendes Junges. Die Halacha erklärt ein solches also als untauglich zum Opfer. Der spätere Pharisäismus will diese priesterliche Bestimmung mildern; Josua will, dass wenn das Kind zur Welt gekommen, so lange noch die Mutter unzerstückt, die Haut noch nicht abgezogen ist, es wohl zum Opfer tauglich sei, es nicht in dem Sinne als geborene Waise betrachtet werde: *אִפְּלוּ נִשְׁחַטָּה אִמּוֹ וְהַשְׁחָה קִיָּם אֵין זֶה יְהוּדִים*. Dieselbe Bestimmung wird auf das Verzehnten des Viehes (3 Mos. 27, 32) übertragen; auch da soll das Verwaiste und das noch nicht acht Tage alte wie das zur Seite herausgekommene auf unnatürliche Weise geborene Vieh) nicht mitgezählt werden. Dagegen soll nun Josua nach einer Ansicht in der Baraitha das, alle diese Thiere wohl mitgezählt wissen wollen. — Die Streitfrage blieb für Opfer, die nicht mehr Statt fanden, auf dem Gebiete der Theorie; für den profanen Fleischgenuß wurde das „verwaiste“ Thier von dem späteren Pharisäismus durchaus als blosses Glied der Mutter betrachtet. Die Samaritaner jedoch halten wie Sadduceer und Karaer an der alten priesterlichen Halacha fest, so dass das „Verwaiste“ zum Opfer untauglich, zum gewöhnlichen Genuße jedenfalls des besondern Schlachtens bedarf.

Frankfurt a. M. 28. Jan. 1867.

<sup>1</sup> Dasselbe sagt, nur in etwas unpassendem Ausdrucke, die Lesart der Gemara 57a in der Mischnah: *כֹּל שִׁפְחָה אִמּוֹ וְנִשְׁחַטָּה וְאִמּוֹ יָלְדָה* „wenn die Mutter gestorben und (d. h. oder) geschlachtet worden und nachher geboren hat“!

## Sibawaih's arabische Grammatik.

Von

Prof. Fleischer.

„Seit Jahren wünsche ich kein Buch mehr herausgegeben zu sehen als Sibawaih's Kitáb, dieses Grundwerk aller spätern systematischen Darstellungen der arabischen Grammatik“. So schrieb mir Prof. Nöldeke im April 1866 auf die Nachricht, dass Herr *Hartwig Derenbourg*, ein Sohn des rühmlich bekannten Orientalisten Joseph Derenbourg in Paris, die Studien über das genannte Werk, die er schon daheim nach der von de Sacy in der Anthologie grammaticale beschriebenen und benutzten Handschrift der kaiserlichen Bibliothek begonnen, in Leipzig nach der Handschrift Nr. 403 des asiatischen Museums der St.-Petersburger Akademie fortsetze, in der Hoffnung, dereinst eine kritische Ausgabe des „Buches“ veranstalten zu können. Mit den angeführten Worten hat Prof. Nöldeke gewiss den Wunsch jedes Fachgelehrten ausgesprochen: denn nach *Flügels* bahnbrechender Geschichte der grammatischen Schulen der Araber bedürfen wir vor Allem der unmittelbaren Einsicht in die Werke der ältesten arabischen Grammatiker, als Vorbedingung einer innern Geschichte der arabischen Grammatik selbst und einer sichern Erkenntniss der Gründe vieler materieller und formeller Eigenthümlichkeiten in der Behandlung dieser Wissenschaft, wie sie uns in späteren Werken vorliegt. Allerdings kann eine so umfangliche und schwierige Arbeit wie die von Herrn Derenbourg unternommene nur langsam vorwärts schreiten, um so mehr da derselbe gegenwärtig in Paris als Mitarbeiter für die Katalogirung der morgenländischen Handschriften der kaiserlichen Bibliothek und als Lehrer des Syrischen und Arabischen angestellt ist: aber dies verhindert ihm nicht, zunächst die Vergleichung der Pariser und der ihm nach Paris gefolgt Petersburger Handschrift zu vollenden und sich durch das Studium verwandter Werke, wie des im *Journal asiatique* Aug.-Sept. 1866 S. 259 ff. sachkundig von ihm besprochenen Wright'schen Kāmil, zur Höhe seiner Aufgabe zu erheben. Ich wünsche ihm dazu Kraft, Ausdauer und Glück. — Glück besonders im Sinne freundlicher Förderung seines Unternehmens durch ältere Fachgenossen, die in der Lage sind, ihm, sei aus der Nähe, sei es aus der Ferne, mit Rath und That beizustehen. Jeder solcher Unterstützung ist von seiner Seite — ich spreche dies in Herrn Derenbourg's eigenem Namen aus — die dankbarste Annahme, seiner Zeit öffentliche Anerkennung und, wo nur immer möglich, Erwidern durch Gegendienste gesichert. Seine Adresse ist: Paris, Rue du Marais St. Martin, 46.

## Aus einem Briefe des Geh. Hofrath Dr. Stickel

an den Herausgeber.

Jena, d. 28. Dec. 1866.

Bei Ihnen und gewiss noch vielen anderen unserer Fachgenossen darf ich ein lebhaftes Interesse an dem Schicksale der orientalischen Münzsammlung des verstorbenen Staatsrathes Soret in Genf voraussetzen. Ist sie doch durch die grosse Zahl der in ihr bewahrten muhammedanischen Prägen, vorzüglich aber durch die Menge der Inedita oder auch Unica und durch die ausserordentliche Mannichfaltigkeit der Dynastien in ihrer Art fast einzig; jedenfalls hat noch nie ein Privatmann einen gleichen wissenschaftlichen Schatz von muhammedanischen Münzen besessen. Bald nach der Nachricht von dem Tode des trefflichen Mannes, der so eifrig an dem Ausbaue der oriental. Numismatik mitgearbeitet hat, hat sich vielleicht bei Ihnen ebenso wie bei mir eine Besorgniss wegen der Zukunft dieses Cabinets geregt. Musste man doch befürchten, dasselbe werde ebenso wie die meisten anderen, welche im Privatbesitze gewesen, nach dem Tode seines Sammlers zerschlagen und in alle Welt wieder zerstreut werden. Denn es war wenig wahrscheinlich, dass man an den Stellen, wo bereits reiche Museen vorhanden waren, geneigt seyn werde, auf die Gefahr hin, eine Anzahl von Doubletten mit zu erhalten, die Sammlung im Ganzen und in ihrer geschlossenen Einheit zu erwerben. Wie aber die wenigen orientalischen Münzmuseen über die weit von einander entlegenen Länder Europas vertheilt sind, so wurden was Soret's Sammlung an Merkwürdigkeiten enthielt, diese auch niemals wieder an einem Punkte zu überschauen gewesen seyn. Manches wäre davon auch in die Hände eines einzelnen Liebhabers gelangt, und später verschwunden, ganz aus dem wissenschaftlichen Gesichtskreis gekommen und endlich verloren gegangen. Ein solcher Verlust wird aber von denen um so höher angeschlagen werden, die wissen, wie selten jetzt schon im Oriente selbst alte geschichtlich bedeutende Münzdenkmäler aufgefunden werden und wie der Vorrath mehr und mehr sich erschöpft hat.

Unter solchen Umständen werden Sie die Nachricht gewiss mit freudiger Theilnahme empfangen, dass das Grossherzogliche Haus von Sachsen-Weimar die ganze Sammlung mit der zugehörigen numismatischen Bibliothek angekauft und dem Jenaischen Cabinet hinzugefügt hat. Ein acht fürstlicher Act, durch welchen für alle Zukunft die Erhaltung und wissenschaftliche Nutzbarkeit dieser Alterthumsdenkmäler gesichert ist. Auch das darf man wohl als ein besonderes Glück betrachten, dass sie nicht an einen der entlegenen Grenzpunkte europäischer Bildung entführt worden sind, sondern gerade an dieser Stelle, im Herzen Deutschlands für Jeden, welcher Interesse daran hat, leichter erreichbar deponirt sind.



Ich füge diesem an Sie und Alle, welche Besitzer derartiger Münzen sind, die Mittheilung hinzu, dass ich gern bereit und ermächtigt bin, entbehrliche Doubletten des hiesigen Jenaischen Cabinets gegen andere muhammedanische Stücke zu vertauschen, wenn solche zur Ausfüllung von Lücken bei uns dienen können, und es wird mir erwünscht seyn, Gelegenheiten zu solchen Tauschen zu ergreifen.

## Aus Briefen Prof. M. A. Levy's

an Prof. Fleischer.

Breslau d. 9. Febr. 1866.

— Mit den Ansichten in dem Aufsätze Blau's über die Inschrift von Ipsambul (Ztschr. d. D. M. G. XIX S. 522 ff.) bin ich fast durchweg in Widerspruch: dankbar aber muss man ihm für die bessere Copie von Lepsius sein, obgleich diese nicht der Art ist, dass man nun die Inschrift leicht verstehen könnte. Sicher ist in n und c der Anfang zu lesen: עֲבֹדָהֶן בָּן, nicht, wie Blau hat (S. 533): עֲבֹדָהֶן בָּן; dadurch fällt schon eine der Hauptstützen für die Bedeutung עֲבֹד „opfern“ (vgl. zu עֲבֹדָהֶן das עֲבֹדָהֶן Carth. 9, 1, aus dem es verkürzt ist, wie בִּעְבֹדָהֶן (Phon. Studien III, 73, nr. 14) neben בִּעְבֹדָהֶן). Nicht minder ist die Bedeutung „verfertigen“, die Blau a. a. O. S. 535 dem עֲבֹד vindiciren will, abzuweisen; an allen den angeführten Stellen hat es sicher die Bedeutung „Knecht“, wie ich das an einem andern Orte weiter ausführen werde. Mit Entschiedenheit muss ich aber gegen „das bekannte Symbol, welches auf cypriotischen Münzen so häufig vorkommt (vgl. Laynes. Inscr. et Numism. Cypriotes p. 32 — 37)“ (a. a. O. S. 535 unten) protestiren; auf dem Siegel steht deutlich ein Koph, und bei Laynes an der von Blau angeführten Stelle findet sich gar nichts was diesem Zeichen ähnlich wäre.

Breslau d. 1. März 1867.

— Gestatten Sie mir Ihre Aufmerksamkeit auf einige Erscheinungen in der phonizischen Monumentalliteratur zu lenken und einige Bemerkungen daran zu knüpfen.

Leider ist die Zahl der aufgefundenen Monumente mit phonizischer Schrift, seitdem ich mein letztes Heft phonizischer Studien (das dritte) veröffentlicht habe, eine sehr geringe. In den Sitzungsberichten der bayerischen Academie <sup>1)</sup> hat Haneberg zwei neue Inschriften aus Nordafrika bekannt gemacht. Sie gehören zu den bekannten Votivtafeln, der Tanith und dem Baaf-hamman geweiht. Da wir durch sehr zahlreiche Inschriften dieser Art den ganzen Gang

<sup>1)</sup> 1864. II. 4tes Heft S. 299 fg.

einer solchen Votivtafel kennen, so haben die neu aufgefundenen auch in der Regel nur durch etwaige neue Eigenschaften einiges Interesse. Das ist nun in der That der Fall bei der einen genannten; die andere ist ganz verstümmelt. Hier wird der Weihende genannt כבב und der Vater ורסך. Ich halte diesen letztern für verkürzt aus ורסבן (s. mein phön. Wörterbuch s. v.). Herr Hamberg liest unrichtig פיסכי.

Auch die im vorigen Jahre im Journal asiatique<sup>1)</sup> von Herrn Zotenberg mitgetheilte Inschrift aus Constantine gehört zu derselben Gattung Votivtafeln. Sie ist zu lesen:

לארן לבבל אמן;<sup>2)</sup> נדר אש  
נדר חמלן;<sup>3)</sup> בן בדעשהרה  
[ב]ן עדמלקרת שמע קלא  
ברכא

Der Schrift nach gehört diese Inschrift schon zu den sogenannten neuphonizischen, oder steht doch bereits an der Grenze derselben. Etwas älter möchte eine andere von demselben Gelehrten in der Revue archéologique Nouvelle série XIII, 1866, p. 111) veröffentlichte Inschrift sein, welche in den Ruinen von Carthago gefunden worden ist. Sie ist leider von da an, wo der Name des Weihenden erwartet wird, ganz verstümmelt und ich zweifle ob wir aus den Spuren der Buchstaben דבראדן herausbringen können; was am Ende des Wortes als דן gelesen wird, ist sicherlich דל. Beachtenswerth ist die Erklärung von סבבעל „compagne de Baal. Non seulement cette acception répond parfaitement au sens primitif du mot סן facies, côté), mais l'idée qu'il renferme est d'accord avec la mythologie phénicienne, et le culte des peuples sémitiques en général et de Carthage en particulier.“

Ueber Erscheinungen auf dem Gebiete der phonizischen Munzkunde ein anderes Mal!

## Aus einem Briefe Hrn. A. Harkavy's, Candidaten d. morgenländischen Sprachen,

an Prof. Fleischer.

St. Petersburg 10 22. Januar 1867.

--- Soeben erhalte ich das IV. Heft des XX. Bandes dieser Zeitschrift. Beim Lesen des gediegenen Artikels Hrn. Prof. Dozy's

1 Avril-Mai p 453.

2 חמלן: es findet sich dafür auch עמלן. Jedoch darf man nicht mit Herrn Zotenberg צמלן lesen.

3 Wir haben diesen Namen schon einmal auf der sudinischen Tüllingais gefunden, s. diese Zeitschr. XVIII, 53. Herr Z. liest mit Unrecht חמלן. Das Ende liest derselbe קלה דברך, wohl blosser Druckfehler.

S. 595 ff., fiel mir auf, dass S. 606 die Nachricht des Bajân II, p. 596) وفي سنة ٩٦٢ (= 953 $\frac{1}{2}$ ) ودمت بسل تحونوا ملك الصقلانية على الناصر auf Otto I von Deutschland bezogen und dies in der Anmerkung dadurch erklärt wird, dass 'تحونوا' statt 'دوقوا' gelesen werden durfte. — „Sklavonier“, sagt Hr. Prof. Dozy, „werden die Deutschen auch sonst genannt“. Ich habe aber einen triftigen Beweis dafür, dass an besagter Stelle nicht von einer deutschen, sondern von einer slawischen Gesandtschaft die Rede ist, nämlich die Aussage eines Augenzeugen, der beim Empfange aller Gesandtschaften an 'Abdarrahmân III eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Der jüdische Arzt und Diplomat Abû Jûsuf Hasdâi Ibn-Schaprût, oder, wie er bei 'O-sailû'a (De Sacy's 'Abd-allatif, p. 550) und im Bajân (ebendas. p. 57) heisst, Ibn-Baschrût, berichtet dem König der Chazaren unter Anderem Folgendes:

ומלכו הארץ בשנים את גדולתו את חסדו ויבנו שני לו יחזק  
פני במנהגיה ובחמדותיהם מלך אשכנז ומלך הגבלים שהם אל  
צקאלב ומלך קסטנטיניה ומלכים אחרים ועל ידי חבאנה מנהגם  
יעל ידי חבאנה גמיהם

d. h. „Die Könige der Erde, da sie von seiner ('Abdarrahmân's III) Grosse und Macht gehört haben, senden ihm Geschenke und begrüssen ihn mit Gaben und Kostbarkeiten. Unter ihnen ist der König von Aschkenas, so hiess im Mittelalter und heisst noch jetzt Deutschland bei den Juden, der König der Gebalim, das sind al-Şakâlib (slawische Bergbewohner, höchst wahrscheinlich die Chorwaten an der Küste von Dalmatien), der König von Kostantinîa und noch andere; durch meine Hand kommen ihre Geschenke und gehen zurück ihre Vergeltungen (die Gegengeschenke)“.

Somit ist auch die von Prof. Dozy weiter (S. 608 angeführte Stelle aus Ibn-Chaldûn und Maḳḳarî, wo es ausdrücklich heisst: „Nachher kam ein Gesandter vom König der Selavonier . . . und ein anderer Gesandter vom König der Alemanen“, nicht, wie Prof. Dozy glaubt, „ein Irrthum Ibn-Chaldûn's, der aus einem Gesandten zwei machte“, sondern vollkommen historisch begründet, obwohl in Betreff des Namens Otto bei den genannten Schriftstellern Verwirrung statt findet. Uebrigens ist es noch nicht ausgemacht, dass unter عودوا, oder, wie bei Maḳḳarî دوقوا, Otto zu verstehen sei. Letzteres kann leicht, wie schon Gayangos zur Stelle bemerkt, aus dux entstanden und Ersteres wiederum aus دوقوا verderbt sein.

## Aus einem Briefe Th. Nöldeke's

an den Herausgeber.

Kiel, d. 1. April. 1867.

— „Meine Replik gegen die Angriffe des Herrn *A. von Krenmer* (Göttinger Gel. Anz. 1867. St. 12.) werden Sie gelesen haben. Es ist mir sehr unangenehm, dass ich gezwungen war, eine sehr principielle Polemik wesentlich durch die Darlegung einer Menge von Minutien zu führen, doch war dies ja nicht zu vermeiden, da die Abwehr sich immer nach der Art des Angriffes richten muss. Der allgemein gültige Satz, dass man auch im Einzelnen genau sein muss, wenn man über grosse Dinge urtheilen will, sollte freilich billiger Weise weder direct, noch indirect mehr bestritten werden. Unbestreitbar ist es allerdings, dass unser Wissen immer Stückwerk bleibt, doch den hohen Ton, mit welchem Herr von *Krenmer* mir meine eigenen Versehen vorhält, hätte er sich sparen können. Eine seltsame Ironie liegt aber darin, dass der von ihm gegebene Katalog meiner Fehler nur zwei wirkliche Versehen enthält, während er ausserdem nur Missverständnisse, disputable Dinge und — Druckfehler anführt. Letzterer enthält auch meine Replik leider einige. Gestatten Sie mir, Ihnen zwei davon kenntlich zu machen, die mir besonders argerlich sind: S. 465, Z. 19 f. l. Arbeiten nur Abschriften, S. 451, Z. 31 l. unwichtige für unrichtige.“

## Bibliographische Anzeigen.

*Bargès, J. J. L. Notice sur deux fragments d'un Pentateuque hébreu-samaritain, rapportés de la Palestine par M. le Sénateur F. de Sauley Paris 1865. 91 S. 8*

Vorliegende Schrift, die Frucht einer Ferienarbeit, welche der Herr Verfasser auf Anregung de Sauley's unternommen hat, ist nur in zweihundert Exemplaren abgezogen. Obwohl sie hienach zunächst nur einen engeren Kreis bestimmt scheint, ist ihr Inhalt doch von allgemeinem Interesse für Alle, die sich mit samaritanischer Litteratur beschäftigen, weshalb Referent seinen Dank für die gütige Zusendung am besten zu bewahren glaubt, indem er die deutschen Fachgenossen auf den zum grossen Theil wichtigen Inhalt dieser Schrift aufmerksam macht. Es handelt sich darin um sechs Pergamentblätter, welche de Sauley in Nabulus gekauft und nach seiner Rückkehr dem Hrn. Vf. zur Prüfung übergeben hat. Diese schätzbaren Fragmente einer samaritanischen Pentateuchhandschrift, gehören sammtlich zum Exodus und vertheilen sich in der Art, dass die beiden ersten Blätter den Abschnitt Ex. 3. 17b—6. 16a enthalten, die vier übrigen hingegen den Text von Ex. 14. 24—20. 18 darbieten. Der Verfasser behandelt, um sich ein unbefangenes, von den bisherigen Untersuchungen über den samaritanischen Pentateuch unabhängiges Urtheil zu erhalten, seinen handschriftlichen Fund als ein *tabula rasa*, wofür derselbe in mancher Hinsicht auch gelten darf. Er beginnt die Vergleichung der samaritanischen Recension mit der masorethischen gleichsam von Neuem, als wären die Variantensammlungen von Walton, Houbigant u. s. w. gar nicht vorhanden. Diese Methode lohnt sich in der That durch Entdeckung einiger Probleme, welche der gelehrten Welt zur Lösung vorgelegt werden. Jedoch das eigentliche Verdienst der Arbeit erkennen wir weniger in den immerhin genauen Verzeichnissen der Lesarten S. 38—70 und Einschubsel S. 71—85, wodurch sich an den genannten Stellen des Exodus der samaritanische Text vom masorethischen unterscheidet, als vielmehr in der sorgfältigen paläographischen Untersuchung, welche der Vf. S. 4—37 seinem Fragment angedeihen lässt.

Die Mehrzahl der vom Vf. mit Fleiss und Sorgfalt notirten Varianten findet sich nach dessen eigenem Bekenntniß in früheren Sammlungen ähnlicher Art. Somit könnten wir diesen zweiten Haupttheil der Schrift auf sich beruhen lassen, böte derselbe nicht Anlass zu einer principiellen Erörterung, die im Interesse der Wahrheit nicht wohl zu umgehen ist. Dass die eindringende Beschäftigung mit der samaritanischen Religion und Litteratur eine Art von Zuneigung für die Samaritaner selbst hervorgerufen könne, finden wir begreiflich bei einem

Manne wie Bargès, welcher die Ueberreste des interessanten Volks an Ort und Stelle beobachtet und dem Gedächtniss des verstorbenen Oberpriesters Shalmah ben Tabiah durch Widmung vorliegender Schrift ein ehrenvolles Denkmal gesetzt hat. Allein die wissenschaftliche Zurückhaltung, welche der geachtete Verfasser im Uebrigen beobachtet, hatte ihn unseres Erachtens bestimmen sollen, der samaritanischen Recension des Pentateuch nicht ein solches Uebermass von Auctorität beizumessen, dass sogar der Lesart Deut. 27, 4 (Garizim) der Vorzug vor der masorethischen Elad zugestanden wird. Des Verfassers principielle Vorliebe für den samaritanischen Pentateuch steht in Widerspruch mit der an den überwiegend meisten Stellen des Fragments wiederholten Bemerkung, dass hier die masorethische Lesart den Vorzug verdiene, und stützt sich auf zweifelhafte Auctoritäten. Die Anerkennung, welche heutigen Tages Niemand dem riesigen Fleiss Houbigants vorenthalten dürfte, kann diesen unverdrossenen thatigen Vater des Oratoriums nicht gegen die gerechten Vorwürfe schützen, womit ihn Zeitgenossen und Nachwelt überhauft haben. Zwar ist die befriedigende Erklärung des Verhältnisses, in welchem die drei Recensionen des Pentateuch zu einander stehen, noch immer ein Problem, worüber die wissenschaftliche Forschung so bald nicht zum Abschluss gelangen wird; allein Gesenius, dessen Name in vorliegender Schrift zu unserm Bedauern nicht vorkommt, hat die Priorität des masorethischen Textes doch so weit festgestellt, dass der von Morin und Capelle aufgebrachte Glaube an die Ursprünglichkeit des samaritanischen Textes als abgethan für alle Zeiten zu betrachten ist. Die gleichmächterische in dogmatischen Voraussetzungen befangene Tendenz des samaritanischen Textes wurde sich schon mittelst einer methodischen Klassifikation der vom Vf. angeworfenen Varianten unschwer beweisen lassen. Wir begnügen uns eines der wichtigsten Beispiele herauszuheben. Nach einer, soviel wir wissen, zuerst S. 40 unserer Schrift angestellten Beobachtung, werden sammtliche Hifil-Bildungen von  $\text{הִפִּיל}$  im samaritanischen Pentateuch, und zwar durchgängig, wie Refrent nach Vergleichung aller Stellen in der Londoner Polyglotte hinzufügen kann, ohne den Dehnbuchstaben Jod nach dem zweiten Radicalen geschrieben. Die Erscheinung ist um so auffälliger, als diese Recension der scriptio plena ausserdem den unbedingten Vorzug gibt und sogar nach dem Vav conv. imperf. den Dehnbuchstaben des Hifil restituit: S. 42. 50. 68 vgl. Gesenius de Pent. Sam. pag. 26. Dass zu jener Verkürzung gerade bei  $\text{הִפִּיל}$  irgend ein syntactischer Grund vorliege, wie der Vf. geneigt ist anzunehmen, will uns darum nicht als wahrscheinlich bedunken, weil nicht nur im Hebräischen des samaritanischen Pentateuch der Unterschied der kürzeren von der gewöhnlichen Imperfectform gewaltsam eliminiert ist, sondern auch das Arabische der Samaritaner den Jussiv der correcten Schriftsprache namentlich in hohlen Verben, beinahe völlig eingebüsst hat. Offenbar macht sich hier der Einfluss des Aramäischen geltend, in welchem eine besondere Form für den abhängigen Modus des Imperfects überhaupt nicht vorkommt. Wenn nun von dem einzigen Verbum  $\text{הִפִּיל}$  das Hifil sowohl im Perfectum wie Imperfectum ohne Dehnbuchstaben geschrieben wird, so vermögen wir diese vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichende Erscheinung nur daraus zu erklären, dass Gen. 15, 6, woselbst die in Rede stehende Form zum ersten Mal vorkommt, auch der masorethische Text die scriptio defectiva bietet und hiernach wohl alle übrigen Stellen der samaritani-

schen Recension emendirt sind. Ohnehin ist diese Stelle in dogmatischer Hinsicht wichtig genug, um für die folgenden massgebend sein zu können. Ist diese Erklärung richtig, so liefert sie einen neuen Beweis für die Inferiorität des samaritanischen Textes. — Ehe wir unsere Betrachtung dem ersten Theil der Arbeit zuwenden, sei es gestattet, die vornehmlich in der zweiten Hälfte vorkommenden Druckfehler hier einzuschalten: S. 81 דהר für דהר; S. 63 מִקֵּץ f. מִקְנֶה; S. 59 יום f. יום; S. 49. הנהלם u. נחלם f. הנהלם u. נחלם; S. 42. בלהם f. אלהם; S. 17. דבר f. דבר; S. 13. לפי f. לבי; S. הברבר f. המברר.

In Beziehung auf den paläographischen Theil der Arbeit können wir uns fast nur referirend verhalten, weil die vom Vf. angestellten Beobachtungen zum guten Theil neu sind und es der Wissenschaft bis dahin an genügenden Anhaltspunkten zu deren eingehendere Beurtheilung gebricht. Auch erschienen uns hier die Deductionen und Vermuthungen des Vf. besonders einleuchtend. Er hat in seiner Handschrift drei verschiedene Zeichen entdeckt für die den Samaritanern eigenthümlichen Textabtheilungen, welche er je nach Massgabe des Umfangs grosse oder kleine Paraschen oder Paragraphen nennt. Die zuletzt genannten sind allenthalben identisch mit den sogenannten qaṣṣin, deren der samaritanische Bibeltext bekanntlich 96½ zählt, während nach jüdischer Abtheilung der Pentateuch in 669 kleinere Abschnitte, die hier kleine Paraschen heissen, zerfällt. In der arabischen Uebersetzung des Abū Saūd werden diese qaṣṣin durch Ueberschriften bezeichnet, welche die Einangsworte des Abschnitts oder einige zur Characteristik des Inhalts aus den ersten Zeilen desselben herausgegriffene Stichworte in hebräisch-samaritanischer Sprache und Schrift enthalten. Zufällig besitzen wir an dem von Rosen zu Band XVIII. S. 582 sqq. veröffentlichten Facsimile von Exod. 20 der grossen Synagogenrolle zu Nabulus ein Gegenstück zu der von Barges beschriebenen Handschrift. Hier wie dort steht das Zeichen für die qaṣṣin oder „Paragraphen“, dessen Form übrigens mehrfachen Modificationen unterliegt, wozüglich am Ende der Zeile, so dass entweder die ganze folgende Zeile frei bleibt, oder in der nämlichen Zeile zwischen den letzten Worten zu Anfang und dem Paragraphenzeichen zu Ende derselben ein leerer Raum bleibt und somit auf jeden Fall am Schluss des Abschnitts ein Absatz gebildet wird. Seltener steht das Zeichen unmittelbar hinter den letzten Worten der Schlusszeile, deren weiter folgender Raum dann leer ist. Wo aber dasselbe in Mitte der nicht abgebrochenen Zeile erscheint, müssen wir Nachlässigkeit der Copisten voraussetzen oder besondere Gründe welche der Aufhellung bedürfen. So ist in beiden Manuscripten hinter dem ersten לְשׁוֹא Exod. 20. 7 das Zeichen wohl nur gesetzt worden, um anzudeuten, dass nicht mit diesem, sondern mit dem gleichlautenden Wort am Ende der folgenden Zeile der Abschnitt geschlossen werden darf. Ueberhaupt findet sich das Zeichen bei Rosen hinter jedem einzelnen Gebote des Decalog, während der einen Paragraphen bildende Absatz der Zeile innerhalb desselben nur drei Mal auf das Zeichen folgt und demnach der Decalog in vier qaṣṣin zerfällt: Exod. 20, 1—7; 8—11; 12—18; nebst dem bekannten Zusatz, der nach samaritanischer Zahlung als zehntes Gebot gilt. Auch die beiden anderen Zeichen für grössere Abtheilungen des samaritanischen Textes, welche Barges mit dem Namen grosser und kleiner Paraschen belegt hat, finden ihre Bestätigung bei

Rosen. Das an verschiedenen Orten etwas verschieden geformte Zeichen für die kleine Parasche, welches bei jenem vor Exod. 5. 1 und hinter 15. 21 vorkommt, ist demjenigen, welches vor Exod. 20. 22 der grossen Synagogenrolle den Raum einer Zeile einnimmt, so ähnlich, dass man für beide Identität der Bedeutung in Anspruch nehmen kann. Das Zeichen für die grosse Parasche findet sich im Pariser Fragment nur zwischen Exod. 18. 19, darf aber unbedenklich mit dem Zeichen am Schluss des Rosenschen Facsimile zusammengestellt werden. Demnach würden die beiden Capital Exod. 19. 20 masorethischen Textes zusammen eine grosse Parasche des samaritanischen Pentateuch ausmachen, die ihrerseits in elf *gagim* zerfällt. Dass die von den grossen oder kleinen Paraschen gebildeten Textabschnitte betreffender Orts mit denjenigen der *gagim* zusammenzufallen, darf nach den vorliegenden Beispielen mit Sicherheit angenommen werden. Indessen in welchem Verhältniss diese Textabschnitte weiter zu einander stehen, und ob die grossen Paraschen eben so wie die gleichnamigen der jüdischen Eintheilung Sabbathspereopen seien, kann gleich anderen hieher gehörigen Fragen nur vermöge eines unflüchtigen und eingehenden Studiums guter Handschriften entschieden werden. Unsere bis dahin sehr geringe Kenntniss von diesen Dingen stützt sich auf die unzuverlässige Auctorität Morinus, dessen Bemerkungen bei Walton und allen späteren einfach wiederholt sind und fast gar nicht durch neue Untersuchungen ergänzt werden. Die grosse Bedeutung, welche dem Vorleser der Torah im samaritanischen Cultus zukommt, lässt vermuthen, dass neben dem Schreiben und Recitiren des Pentateuch auch die Kunst denselben richtig abzutheilen einen wichtigen Theil der samaritanischen Religionslehre ausmache, zu dessen Aufhellung die zahlreichen Handschriften des Pentateuch, welche dermalen in Europa sind, in Verbindung mit den auf dem Britischen Museum aufbewahrten Liturgien einiges Material liefern möchten. Es wäre eine mühsame, aber vielleicht auch dankbare und wichtige Aufschlüsse gewahrende Arbeit, der sich ein Berner unterziehen müsste. — Ausser dem Punkt zur Trennung der einzelnen Worte, der nur am Ende der Zeile eilen darf, weil diese mit einem Wortende schliessen muss, erwähnt Buxtorf nicht weniger als sieben Interpunctionszeichen: den horizontalen (,) und den verticalen (:) Doppelpunkt, welcher letztere zur linken Seite entweder einen verticalen (|) oder zwei schrag liegende parallele (//) Striche haben kann, ferner den nach links gekrümmten Haken mit einem Punkt (⤵) oder mit zwei Punkten, die sich entweder horizontal (⤵⤵) oder vertical (⤵⤵) gegen einander verhalten können. Es muss für jetzt dahin gestellt bleiben, ob diese Zeichen nur äussere Modificationen der beiden Grundformen sind, des Doppelpunktes und des Hakens, die sich auf die Bedeutungen des Semicolon und Punktes nach unsern Begriffen reduciren lassen, wie die verschiedene modificirte Form der Zeichen für die grössern Textabschnitte wahrscheinlich macht, oder ob jedem dieser Zeichen eine besondere Bedeutung für die musikalische Intonation beim Synagogenvortrag zukommt. Der Verfasser neigt zur letztern Ansicht.

Was die eigentlichen Lesezeichen betrifft, so scheint man dem Punkt, der zuweilen über einzelnen Buchstaben erscheint, eine ähnliche Bedeutung wie den sog. *puncta extraordinaria* der jüdischen Textkritik zusprechen zu müssen. Wenigstens macht das Vorkommen eines solchen in וַיִּשְׁמַע Exod. 6, 6 und



לְעֵלֹק Exod. 20, 5 diese von Gesenius zuerst aufgestellte und von Bargès selbständig begründete Vermuthung einigermassen wahrscheinlich. Eben dahin gehört auch בְּמִשְׁכָּן Exod. 19, 13. Doch lassen andere Beispiele wie שְׂמִינִיחַ Exod. 9, 10. 14 wieder zweifeln, ob hier nicht der Rest eines diacritischen Zeichens vorliegt, das gewöhnlicher in Gestalt einer kleinen Linie erscheint, und zur Unterscheidung der Worte von gleichen Consonanten mit verschiedener Aussprache, z. A. בְּרָךְ und בְּרַךְ gebraucht wurde, ehe deren genauere Bezeichnung durch die arabische Punctuation stattfand; vgl. Deutsch bei Smith, dict. of the bible pag. 1107 a. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, dass die drei von Bargès entdeckten Vokalzeichen ihrer Bedeutung nach völlig identisch sind mit den arabischen Vokalpuncten, denen sie auch in der äusseren Gestalt ziemlich genau entsprechen. Bei Fatha herrscht völlige Uebereinstimmung; bei Damma ist die Schleife des Hakens rechts unten angebracht, nicht wie gewöhnlich beim arabischen Vokalzeichen links oben; nur Ke-ra hat ein besonderes Zeichen. Es findet sich Exod. 4, 6, 7 zwei Mal ein kleiner nach links gebogener Haken, welcher die hier gerade defectiv geschriebenen Hif il-Formen וִישָׁב und וִיבֵנָה vom Imperfectum einfachen Stammes unterscheiden oder gegen die Vertauschung mit fremden Wurzeln schützen soll. Aber diese ganze Punctuation, die keineswegs stetig, sondern nur in zweifelhaften Fällen, eine Verwechselung zu verhüten, gebraucht wird, liefert den Beweis, dass nur die Aussprache des Hebräischen bei den heutigen Samaritanern, wovon Bargès in seiner Schrift: les Samaritains de Naplouse, die erste zusammenhängende Probe gegeben hat, der Einfluss des Arabischen entscheidend war. Da sich in den meisten Handschriften nur die diacritische Linie befindet und eine so tief greifende Einwirkung arabischer Cultur auf die Samaritaner, wie sie die freiwillige Annahme der arabischen Aussprache beim Vorlesen des Pentateuch in den Synagogen voraussetzt, in den ersten Jahrhunderten der Hifra schwerlich stattgefunden hat, so können wir die Annahme des Verfassers, dass jene Ausstattung des samaritanischen Bibeltextes mit arabischen Vokalzeichen zwischen dem elften und dreizehnten Jahrhundert der christlichen Aera aufgekommen sei, als sehr wahrscheinlich nur billigen.

Möge man immerhin die Dinge, wovon im Vorstehenden die Rede war, geringfügig nennen: in jedem Fall gewährt uns die Schrift von Bargès den Einblick in eine Art von Kritik und Bearbeitung des samaritanischen Bibeltextes, welche sich zwar mit den entsprechenden Bemühungen der Juden weitaus nicht messen kann, aber doch innerhalb der bescheidenen Gränzen der samaritanischen Literatur eine ähnliche Bedeutung beanspruchen darf. Wir betrachten es als das wissenschaftliche Verdienst unserer Schrift, zuerst ein Thema vor die Oeffentlichkeit gebracht zu haben, welches mit dem Fortschreiten der samaritanischen Studien früher oder später eine ausführliche Behandlung erfahren muss. — Das Facsimile am Schluss ist von Dr. Euting in Stuttgart mit bekannter Geschicklichkeit ausgeführt. Schade, dass der betreffende Abschnitt Exod. 15, 1—30 nur wenige der im Buch erklärten Zeichen aufweist. E. Vilmar.

*Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria. Eine Untersuchung über die Identität beider Stätten von G. Rosen, Preuss. Consul für Palästina. Mit einer Terrainkarte von Jerusalem und drei architektonischen Zeichnungen von der Moschee El Borak, den Unterbauten des Gerichtshauses zu Jerusalem und des Teiches Obyak. Gotha. R. Besser. 1866. 8*

Dass das jetzige Haram in Jerusalem die Stelle des alten Jüdischen Tempels sowohl des Salomonischen als Serubabelschen und Herodianischen sei, gehört zu den wenigen Punkten in der Topographie des alten Jerusalem, über welche jetzt wohl so ziemlich allgemeine Uebereinstimmung herrscht; aber gleich in der Bestimmung der Ausdehnung, in welchem der jetzige Bestand dem alten Heiligthum entspricht, gehen die Ansichten wieder sehr auseinander. Hierin eine feste Grundlage zu gewinnen, ist der Zweck der vorliegenden Monographie, welcher, wie wir gern anerkennen, durch die besonnene und scharfsinnige Untersuchung des Vfs., der hierbei vor vielen Andern schon durch sein Verweilen an Ort und Stelle begünstigt ist, in einem fast möchten wir sagen vollkommenen Grade erreicht ist, denn wir wüssten kaum, wie ein anderes Ergebniss jetzt noch sich herausstellen sollte. Verfolgen wir kurz den Gang der Untersuchung! Mit richtigem Blicke stellt der Vf. zunächst die Alternative auf: ist die Haram-Area eine Summe von aneinander und zufällig in eine und dieselbe Umfassungsmann geschlossen Oertlichkeiten, oder ein untheilbares Ganzes, dessen Charakter auf ursprüngliche Zusammengehörigkeit schliessen lässt? Um zur Entscheidung dieser Frage zu gelangen giebt der Vf. eine genaue Beschreibung der Oertlichkeit, in welcher sich besonders die Darstellung der verschiedenen Schichten der Umfassungsmann und der merkwürdigen Substructionen, namentlich des sogenannten Birket el-Obyak durch Klarheit und zum Theil auch durch Neuheit auszeichnen. Aus dieser Betrachtung ergiebt sich dem Vf. die Ansicht, dass das heutige muhammedanische Heiligthum in seiner ganzen Ausdehnung den jüdischen Tempelplatz darstelle. Dies Ergebniss wird dann weiter an den aus dem Alterthum auf uns gelangten Notizen geprüft, von denen die des Josephus als die bedeutendsten, ja als die allein in Rechnung kommenden hervorgehoben werden, da die Nachrichten der Bibel so kurz und unbestimmt sind, dass aus ihnen allein Niemand auch nur ein dunkles Bild von der Anlage sich würde machen können, die Talmudischen Angaben aber, obgleich sie ins Detail gehen, doch keine Gesamtübersicht darbieten und dazu noch mehr auf vager Erinnerung als auf Augenschein beruhen und weniger auf die concrete Erscheinung des in der Wirklichkeit bestehenden Tempels, als auf das Ideal sich beziehen, welches sich die gelehrten Rabbinen nach einer auf dem Studium der betreffenden Stellen des A. T. beruhenden Combination gebildet hatten. Aber auch die scheinbar so reichlich fließende Quelle des Josephus ist leider eine nur sehr trübe, und mit vollster Bestimmtheit unterschreiben wir das Urtheil, welches der Vf. über diesen immer noch von Vielen so hoch gestellten Schriftsteller ausspricht. Mit Recht unterscheidet er die Terrainbeschreibungen des Josephus in directe, solche, die unmittelbar mit der Absicht des Beschreibens gegeben sind, und indirecte, wie beiläufige, besonders bei der Besprechung von Kriegsoperationen vorkommende Erwähnung von Localitäten. Wenn der Vf. sagt: „Bei aller Wichtigkeit jener liegt es doch auf der Hand,

dass sich ihnen vorzugsweise doctrinäre und sonstige Missgriffe anhängen, so dass sie an Glaubwürdigkeit die kurzen Notizen der zweiten Kategorie nicht erreichen,“ so stimmen wir ihm hierin bei, möchten aber noch weiter gehen und auch gegen diese indirecten Nachrichten ein heilsames Misstrauen anrathen. Die Verworfenheit und Unklarheit des Josephus in den directen topographischen Schilderungen liegt auf der Hand; man braucht nur seine Beschreibung der Lage der Stadt anzusehen, um ein Muster von confuser Unklarheit zu haben, wie denn auch die entgegengesetzten Erklärungen dieser Stelle nicht möglich wären, wenn Josephus nicht selbst die Veranlassung dazu gäbe. Wie es mit den topographischen Angaben steht, so, will uns bedunken, dürfte auch vielfach seine historischen Darstellungen beschaffen sein. Wir verweisen in dieser Beziehung auf das, was er Antiqu. XV. 11. über den Tempelbau sagt, wo durchaus nicht klar wird, was Salomo und was Herodes daran gethan. Es dürfte wohl der Mühe werth sein, den Josephus auch von dieser historischen Seite mit der Fackel der Kritik zu beleuchten, und wir sind der festen Ueberzeugung, er würde dabei nicht viel besser erscheinen, als er in seinen topographischen Angaben sich zeigt. Doch in Ermangelung eines Besseren müssen wir uns an ihn als den Hauptgewahrsmann halten, wie es auch der Vf. thut, indem er mit nüchterner Kritik alle einschlagenden Angaben des Josephus prüft und als Resultat derselben folgende Sätze erhält: „Von den drei Grundflächen war die oberste, d. h. diejenige des Gotteshauses, die älteste, denn mit ihr begann König Salomo seine Arbeiten; die zweite, diejenige des Heiligen, ruhrte ihrer Anlage nach von demselben Monarchen her, wurde aber mit ihren Befestigungen erst successive von den Königen in Juda vollendet. Der nachexilische Tempel stellte beide Terrassen und ihre Ummauerung wieder her; nachdem aber von den Maccabäern auf der Stelle der geschlittenen Syneburg Aera die Baris angelegt worden war [??], fand man es zweckmässig, die nördliche Verteidigungslinie bis an diese Feste zu verlegen. So wurde denn die Nordseite des alten Tempelgelages durchbrochen und der ganze Raum von der heutigen Hochterrasse bis an die Caserne und den sogenannten Isidur-Teich zu dem Heiligthum geschlagen. Herodes endlich vollendete die Anlage, indem er die Südseite mit ihren Substructionen beifügte und die Ost- und Nordseite zur Aufnahme seiner Portiken ebnete.“ S. 45. 16.; Es kann natürlich hier nicht der Ort sein, in diese Untersuchungen näher einzugehen, und wo wir nicht einstimmen können, was freilich nur selten der Fall ist, des Näheren nachzuweisen und zu begründen: wir werden anderswo dazu Gelegenheit finden. Nach Josephus geht der Vf. zur Restauration des Hadrian über, betrachtet dann noch Julian's und Justinian's Bauten und spricht schliesslich seine Ansicht dahin aus (S. 63 f.): „Als Salomonisch betrachten wir nur die ursprüngliche Anlage der beiden aus der Haram-Area hervorragenden Terrassen, d. h. der Plattform des Felsendaumes und der durch die Saelaa angedeuteten, nicht mehr vorhandenen, höheren, und sollte sich von den Bauten jenes Königs oder seiner unmittelbaren Nachfolger ein Rest erhalten haben, so müsste er sich unter der neueren Mauernüberkleidung der Plattform verbergen. Die nördliche Erweiterung des Tempelplatzes, die Anlage der Bänder der Westseite und die grossartige Befestigung gehört den Maccabäern an; architectonisch aber gewann erst Herodes diesen äusseren Raum für das Heiligthum, indem er auf dem künstlich planir-

ten Rande ringsum die prächtigen Portiken errichtete. Derselbe König fügte das südliche Drittel des Platzes mit seinen mächtigen Substructionen hinzu: ihm schreiben wir die grossen umrandeten Quaderlagen der Nordostecke, der Südostecke, der Südseite, der Südwestecke und des südlichen Drittels der Westseite, einschliesslich der südlichen Thorlaute, des Treppenthores am Tyropöon, des Robinson'schen Bogenansatzes und den Bogen unter dem Suk Bab Sinsleh in seiner heutigen Ausführung zu — Endlich setzen wir auf die Rechnung der Hadrianischen Restauration die jetzige unregelmässige Gestalt der Hochterrasse achst der Blosslegung ihres Gipfelfelsens, die an verschiedenen Stellen der Westmauer und namentlich an der Südwestecke über den älteren, umrandeten Werkstücken ruhenden, wenig kleineren, aber ungerundeten Quaderbänken, in welchen wir bei der Zerstörung durch einandergeworfene, durch frische Abmischung wieder hergerichtete Hebräisch-Steine vermuthen. Wahrscheinlich kommt dazu noch ein grosser Theil der Ostmauer, welcher ohne Rücksicht auf architektonischen Styl in der Weise einfacher Nützlichkeitsbauten ausgeführt worden ist und stellenweise zu verschiedenen Zeiten homogene Ausbesserungen erfahren haben mag.“ Wir scheiden von dem VI. mit dem Wunsche, dass es ihm gelingen möge, auch andere Partien der Topographie des alten Jerusalem mit seiner umfassenden Ortskenntniss in ein gleich helles Licht zu setzen.

Arnold.

*Ibn Mälik's Lamiyat al-af'al mit Badradhi's Commentar. Recidirte Textausgabe. Von Dr. W. Volek, ordentl. Prof. d. semit. Sprachen bei der theol. Facultät der Universität Dorpat. VII u. 8<sup>o</sup>. Leipzig in Comm. bei L. Voss. 1866. M 4 15 Ngr*

Zur Beseitigung der in Ztschr. XIX S. 673 ff. bemerkten Mängel seiner ersten Ausgabe der *Lamiyat al-af'al* giebt Prof. Volek in der vorliegenden zweiten, auf seine eigenen Kosten gedruckten, den berichtigten Text des Lehrgelehrten und des Commentars, in der Vorrede aber weist er, nach Vorgang der oben genannten Anzeige, auf diejenigen Punkte der ersten Ausgabe hin, welche nicht schon durch den nun hergestellten Text ihre Verbesserung finden — Der Text ist mit der aus dem Besitze von K. Taubnitz in den von F. L. Metzger übergangenen Behuter Schrift (s. Ztschr. d. D. M. G. Bd. I. S. 357, Bd. VI. S. 436 Anm.) das Arabische in der Vorrede und den Berichtigungen mit einer von Hrn Metzger selbst in Benares geschnittenen niedlichen Notenschrift gedruckt. Das Einfalzen der diakritischen Punkte in den Kegel hat bei der ersten Schrift den Uebelstand herbeigeführt, dass diese Punkte an mehreren Stellen gar nicht oder nicht gut gekommen sind. Es ist sehr zu wünschen, dass Herr Metzger seiner in der Vorrede gegebenen Zusage gemäss bei künftigen Gebrauche dieser übrigens so schönen Schrift die geringte Unvollkommenheit durch geeignete Vorrichtungen beseitigen möge. Herr Prof. Volek seinerseits hatte den gedruckten Text durch Anwendung der bei den Morgenländern selbst üblichen Interpunktionszeichen stärkere Spatia, • und ~, einem schnellen, sichern und übersichtlichen Verständnisse nicht wahr hinzu bringen können; auch wurden, namentlich in den Textversen, einige mehr oder an andern Orten gesetzte Vocalzeichen nichts geschadet haben. In beiden Beziehungen sollten Diener's

Alfija, Broch's Mufaſſal und Wright's Kâmil allen Herausgebern philologischer arabischer Werke zum Muster dienen.

Fleischer.

*Geschichte der islamitischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim* [I.] *übersichtlich dargestellt von Dr. Gustav Weil, ordentl. Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univers. Heidelberg u. s. w.* Stuttgart: Rieger'sche Verlagsbuchhandlung. 1866. VII u. 504 S. 8.

Wenn ein Mann wie der Verfasser von „Mohammed der Prophet“ und der „Geschichte der Chalifen“ es unternimmt, die Geschichte sämtlicher islamischer Völker bis auf das erste Viertel des 16. Jahrh. herab in einen mässigen Octavband zusammenzudrängen, so kann man im Voraus darauf rechnen, dass das Nothwendige in rechter Weise geschehen, d. h. die innerhalb so enger Schranken fast allein zu Worte kommende aussere politische Geschichte, „Histoire-bataille“, mit ihrem unvermeidlichen Gefolge von Verschwörungen, Empörungen, Metzelen u. s. w. weder phantastisch noch rhetorisch aufgeputzt, sondern rein quellenmässig und kritisch gesichtet in ruhig objectiver Haltung vorgeführt werden wird. Und dies hat Prof. Weil, ohne das Nothwendigste aus der Cultur- und Literaturgeschichte zu übergehen, hier wirklich gethan. Er selbst bezeichnet sein Buch als das Ergebniss dreissigjähriger geschichtlicher Forschungen, zunächst für einen weitem Leserkreis bestimmt, doch auch den Gelehrten nicht unbedeutende Zusätze und Verbesserungen zu seinen frühern Geschichtswerken bietend. Die gewaltige Stoffmasse zerfällt in elf mehrfach unterabgetheilte Abschnitte: 1) Mohammed und der Koran. 2) Das Wahlcalifat in Medina. 3) Die Omejjaden in Damask. 4) Die Abbasiden in Asien. 5) Die Omejjaden und andere moslimische Fürsten in Spanien. 6) Die moslimischen Dynastien in Afrika und Sicilien. 7) Der Kampf der islamitischen Völker gegen die Kreuzfahrer. 8) Die Hlane in Persien und die bahaitischen Mamlukensultane nach den Kreuzzügen. 9) Die Osmanen bis auf Bajesid [I.], die ersten einflüssigen Sultane in Egypten und die Eroberungen Timurs. 10) Westasien, Egypten und Cypern nach den Eroberungen Timurs, bis zum Tode Bajesids II. 11) Das Zeitalter Selims I. und der spätere Verfall des osmanischen Reichs. Die aus dem Rahmen des Ganzen eigentlich heraustretende letzte Unterabtheilung des elften Abschnitts führt die Geschichte des für Europa wichtigsten noch bestehenden islamischen Reichs bis auf die Gegenwart herab, um ihm schliesslich dieselbe Wahl zu stellen, wie G. Rosen's jüngst erschienene Geschichte der Türkei von 1826 bis 1856: anders zu werden als es ist, oder — nicht zu sein. — Die Zeitgemassheit und Gemeinnützigkeit des Buches wird voraussichtlich in nicht ferner Zeit eine zweite Auflage nöthig machen. Möge dann der Herr Vf. für Nichtorientalisten eine Anweisung zur einigermaßen richtigen Aussprache und Betonung von Eigennamen wie Hadîdjadj, Schudja, Jezid, Alaziz, Almuizz, Attai (أطاع), Raik, Alkaim u. s. w. und für Alle, wie in seinen frühern Werken, einen Index hinzufügen. In jener Voraussicht steue ich hier auch noch ein paar Bemerkungen über einzelnes Sprachliche und Formelle bei. In Betreff des S. 32 Z. 6 v. u. wieder erscheinenden „Motazeliten (Ausgestossene)“ hat Gildemeister in seiner Schrift *De Evangelis in arabicum*

e Simplici syriaca translatis. S. 32—35 Anm., gleichzeitig mit Flügel und mir (Ztschr. d. D. M. G. XX. S. 32—33), aber ausführlicher und gründlicher als wir beide, die active Form *معتزلة*, Separatisten 'sich selbst Absondernde' von

der grammatischen wie lexikalischen Seite als allein berechtigt erwiesen. „Kansuwh“ S. 474 ff. wird mit de Sacy. Chrestom. ar. I. S. 422 Z. 23, in Kansuh. oder mit Hammer-Purgstall in der Geschichte des osmanischen Reichs in Kansu zu verwandeln sein, wie der Herr Vf selbst in seiner Geschichte der Chalifen diesen Namen wenigstens einmal, Bd. V S. 231 Anm., Kansuh, sonst freilich schon dort immer Kansuwh schreibt. Aber das *ص* von *فانصود* oder *قنصود* ist nichts als ein zu dem türkischen *فانصو* (Blutwasser) hinzugefügter arabischer, wie das nasale *u* von „Campson“ (s. Herbelot's Bibl. or. u. d. W. Cansu ou Canso, ein französischer Auslaut. Der ebenfalls türkische Name Kuneschtekin S. 357 Z. 6 v. u. lautet in seiner Urform Gümüşhtekin, von Gümüş, türk. Silber. „Besch.“ S. 89 Z. 23 u. 28 l. Bische, „Deybal“ S. 97 Z. 9. l. Deybol. Fernan statt des bei uns gewöhnlichen „Firman“, S. 446

drittl. Z., würde das pers. *قورمان* getreu wiedergeben, ohne das Wort für Nicht-orientalisten unkenntlich und unverständlich zu machen. In allen ähnlichen Fällen, meine ich, ist der „weitere Leserkreis“ allmählich an die richtige Aussprache zu gewöhnen. — Die Verlags-handlung hat für gutes Papier und scharfen correcten Druck gesorgt. Ausser einigen wenigen Fehlern in fremden Eigennamen ist mir nur S. 29 Z. 4 v. u. ein „Spuren“ statt Suren aufgestossen.

Dankenswerth, wie alle frühern, ist nach Vorstehendem auch diese neueste Gabe des Verfassers. Doch glaube ich in der Annahme nicht zu irren, dass er bei dem Entschlusse zur Ausarbeitung dieses Buches nicht ganz unabhängig von aussern Verhältnissen gewesen ist, deren wohlverdiente günstigere Gestaltung ihm erlauben würde, seine reichen innern Mittel zur Ehre und zum Nutzen der von ihm vertretenen Wissenschaft stetig einer höhern Gattung von Arbeiten zuzuwenden. Und so möge denn zu gutem Ende ein darauf gerichteter Wunsch hier noch am Schlusse dieser Anzeige seine Stelle finden.

Fleischer.

*Mongolische Märchen. Erzählung aus der Sammlung Ardschi Bordschi. Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde. Mongolisch und Deutsch nebst dem Bruchstück aus Tristan und Isolde herausgegeben von B. Jülg. Als Probe einer Gesamtausgabe von Ardschi Bordschi und den neun Nachtagerzählungen des Siddhi-Kür. Innsbruck. Druck und Verlag der Wagnerschen Universitätsbuchhandlung 1867. 37 S. gr. 8.*

Herr Prof. Jülg hat in der Einleitung zu seiner kalmückischen Ausgabe des Siddhi-Kür, über welche wir in dieser Zeitschrift (Bd. XX S. 455 f. berichteten, erwähnt, dass er in einer mongolischen Handschrift dieser Märchen-sammlung noch neun weitere Erzählungen besitze, deren Veröffentlichung er sich auf eine andere Gelegenheit vorbehielt. Der Ausnähmung dieses Plans tritt er jetzt näher durch Herausgabe der vorliegenden Probe, die ihm — da es bisher in Deutschland an mongolischen Typen ganzlich fehlte — nicht möglich

gewesen sein würde, wenn nicht Herr Anton Schumacher, Chef der Wagner'schen Universitätsbuchhandlung in Innsbruck, sich mit seltener Liberalität zu Herstellung der nothigen Typen entschlossen hatte, und zwar in einer Weise, die fast nichts zu wünschen übrig lässt. Sie sind etwas grösser als die Petersburger, mit denen z. B. der Ssamang Soetsen und Gesser Chan gedruckt ist; nur könnten die das i bedeutenden Schrägstriche sich etwas besser hervorheben. Im Uebrigen machen sie einen gefälligen Eindruck und nähern sich dem Ductus der sorgfältiger geschriebenen Handschriften. Ihre Herstellung kann in jeder Weise als ein Gewinn für diesen Zweig der orientalischen Wissenschaften betrachtet werden. Dem Herrn A. Schumacher ist daher auch mit Recht diese erste Probe gewidmet.

Was den Inhalt derselben anlangt, so gehört die Geschichte des Ord-schi Bordschi zu dem Kreis der Sagen, die sich um den Thron Vikramāditya's gruppiren und ist unter Ord-schi Bordschi der indische Name Bhoḡa Raḡa zu verstehen. Eine russische Uebersetzung existirte bereits von dem gelehrten Lama Galsang Gombojw, wozu Benfey eine deutsche Uebersetzung im „Ausland“ 1858 No. 34, 35, 36, geliefert hat. Doch ist diese Uebersetzung häufig bloße Paraphrase und es ist daher keineswegs überflüssig, wenn H. Julg., wie er in dieser Probe gethan, eine neue, sich enger an das Original anschliessende Uebersetzung giebt. Vielleicht wird es ihm auch möglich sein, bei einer künftigen Ausgabe noch mehr als in dieser Probe die Klippe zu vermeiden, dass unter der Treue der Uebersetzung der fließende Styl leidet, so schwierig dies auch bei der gänzlichen Verschiedenheit der mongolischen Construction von der deutschen sein mag.

Das Märchen, welches der Herausgeber als Probe gewählt hat, hat deshalb noch ein besonderes Interesse, weil es, wie schon auf dem Titel bemerkt, ein Seitenstück zu einer Erzählung in Gottfrieds von Strasburg Tristan und Isolde ist, weshalb auch der Herausgeber dieses Stück nach der Uebersetzung von H. Kurtz mittheilt. Die Uebereinstimmung ist zu auffallend, als dass sie bloßer Zufall sein könnte. Weitere Untersuchung mag zeigen, ob, wie der Herausgeber anzunehmen geneigt ist, die Mongolen den Stoff zu ihrer Sage aus dem Westen entlehnten oder ob Gottfried, der bekanntlich bei Bearbeitung seines Tristan und Isolde sich manche Freiheit genommen, seinen Stoff aus einer zur Zeit noch unbekannten morgenländischen Quelle schöppte, die er dann mit den Mongolen gemeinschaftlich gehabt hatte.

v. d. G.

### *Éléments de la Numismatique musulmane par Fr. Soret.*

Es ist keine selbstständige Schrift, die wir unter diesem Titel anzudeuten haben, sondern drei Abhandlungen hat der Verfasser selbst unter jener gemeinsamen Aufschrift zusammengefasst, welche in der *Revue de la Numismatique belge* 14 Ser. T. II ff. in Form von Briefen an den Redacteur, Hrn. Chalon, gerichtet sind, deren Inhalt und Bestimmung immerhin mit jenem Titel am zutreffendsten bezeichnet wird. Den Lesern der D. morgenl. Ztschr. gegenüber haben wir gewissermassen eine Verpflichtung darüber zu referiren, weil ihnen früher (1862. Bd. XVI. S. 770—783.) über die anderen, seit etwa einem

Jahzehnt in jener Revue erschienenen, auf muhammed. Numismatik bezüglichen Arbeiten berichtet worden ist, diese neue aber, mit jenen vorangegangenen mindestens von gleicher Bedeutung, unter dem bescheidenen Titel sich leicht einer allgemeineren Beachtung entziehen könnte. Dies wäre selbst für Wohlbewanderte auf diesem Felde ein Verlust; sie wurden ein mannichfach brauchbares und nützlichcs Hülfsbuch entbehren. — Durch einen Ueberblick seines Inhaltes wird das erhellen.

Im ersten Briefe spricht Soret als Zweck seiner Schrift aus, Münzliebhaber und Sammler, auch solche, die nicht Orientalisten sind, deren Wissenbeide aber durch manches oriental. Münzstück in ihren Schranken wie durch ein Räthsel gereizt wird, in den Stand zu setzen, dergleichen Stücke bestimmen und classificiren zu können. Zu diesem Ende werden zuerst die Elemente der arabischen Graphik behandelt, das Alphabet, Kufisch und Nesklî, in seinen Abwandlungen, wie es sich auf den Münzen in verschiedenen Zeitepochen darstellt, desgleichen die Zahlen als Zahlwörter und Ziffern, die diakritischen Punkte, die auf Schrot und Korn, Curswerth bezüglichen Wörter und Buchstaben, die gewissen Dynastien eigenen wappenhähnlichen Abzeichen, wie die Tamghas, Taghwa, die Zaratben und Thierbilder, und zuletzt wird über die Art zu datiren, über die Reductionsmethode und verschiedene, auf den Münzen angewendete Aeren Auskunft gegeben, wie über die Ilkhanische und den tartarischen zweltjährigen Thiercyclus. — Besonders lehrreich wird die Behandlung dieser Gegenstände durch die beigelegten, instructiven Tafeln, fünf an Zahl. Man vergleiche Beispiels halber Soret's Alphabettafel I. mit der in Adler's *Muséum Caennais* Taf. I. und zu sehen, welche Fortschritte und Bereicherungen die Münzgraphik erhalten hat. Während Adler vom Buchstaben He nur 11 Varianten kennt, bietet Soret mit Einschluss der Nesklîs und karmatisch verzerrten Gestalten (Taf. II.), nicht weniger als 41. Und in ähnlicher Weise bei den übrigen. — Für den Anhang sind Münzstücke aus verschiedenen Zeitepochen, omajydische in reinem kufischen Ductus, eine hahjydische mit quadräthrer Schrift, eine der Kilkhwan im Nesklîheracter und einige persische mit Talijschrift als Proben abgebildet, mit beigetragten Analysen und Umschreibungen ihrer Legendes. Hierbei wird der Leser mit den sonst ungewöhnlichen Trennungen der Wörter, den Buchstabenversetzungen, den auf manchen Münzlesern vorkommenden Verschlingungen eigentlich unverkennbarer Buchstaben bekannt gemacht, die zuweilen in so schwierig lesbare Verzerrungen ausarten, dass selbst für Orientalisten die gelobene Auflösung mancher der vorgelegten Beispiele erwünscht sein kann. Zur Geschichte der Graphik bemerkt Soret, dass das Nesklî schon gegen Ende des dritten Jahrhunderts der Hidschr. auf Samaniden-Münzen gefunden wird; vom Ende des vierten begegnet man häufig einem Ductus, der zwischen Kufisch und Nesklî gewissermassen die Mitte halt, während daneben aber immer fort und bis in sehr späte Zeit ein mehr oder weniger reines Kufisch mit in Gebrauch blieb.

Eine andere Tabelle legt die Münzformen der Zahlwörter vor, damit auch der Nichtorientalist, was die Hauptsache für die Münzbestimmung ist, die Zeichnung einsetzen könne. Der Text gibt ihre Lesung, nicht ganz correct durchgeführt, in den auf den Münzen gewöhnlichen Genitiv- oder Accusativformen, mit manchen practisch-nützlichen Nebenbemerkungen und anderen auf die Zahl-



ziffern bezüglich. Diese letzteren kommen zum ersten Male auf Orthoqiden-Münzen aus den Jahren 614 u. 615 d. Hidschr. vor, dann häufiger seit dem achten Jahrhundert, aber nur bei gewissen, wenig zahlreichen Dynastien. Ihre gar mannichfaltigen Formen vergegenwärtigt eine andere Tabelle. In einigen Fällen bleibt jedoch das Datum dadurch ungewiss, dass auf manchen Prägen, z. B. der Dschuschiden, die Ziffern nicht in ordentlicher Folge, sondern einzeln zerstreut stehen oder verkehrt, wodurch z. B. 4 und 5 identisch werden. In anderen Fällen, wo verschiedene Zahlen die gleiche Zifferform haben, wie die 4 auf türkischen und die 5 auf ostindischen Münzen, wird man dagegen eine Verwechslung durch Achtsamkeit auf die Dynastie vermeiden. Es kommt auch vor, dass der eine Theil des Datum durch ein Zahlwort, der andere durch eine Ziffer bezeichnet wird. — Endlich bietet dieser erste Brief dem Münzerklärer eine nützliche Beihilfe durch die Nachweisung, welchen Dynastien die mancherlei, besonders zusammengestellten *Tanghas* zu eigen sind. Durch den blossen Anblick eines solchen Zeichens weiss man vermittelt dessen, in welche Region des weiten Gebietes man sich zu wenden hat.

Der zweite Brief, ungleich umfänglicher und an Inhalt reicher als der erste, handelt zu Anfang von den bei der Fabrication der arabischen Münzen verwendeten Metallen und den Beneennungen der verschiedenen Sorten, دينار, درهم, فلس, wobei auch des bis jetzt nur auf einer einzigen Goldmünze wahrgenommenen دينار gedacht und die, wie es scheint, zu einer Münzfälschung missbräuchliche Verwendung der beiden ersten Bezeichnungen auf Kupfermünzen besprochen wird. Das Blei hat man nur auf dem ostindischen Archipel zu Prägen verwendet; die mit kufischen Inschriften versehenen ägyptischen Glaspasten sind nicht sowohl als Geld umgelaufen, denn als Richtscheite für das Münzgewicht zu betrachten; Papiergeld war den alten muslimischen Dynastien zwar nicht unbekannt, die Hulaguiden versuchten es, jedoch ohne Erfolg, einzuführen, aber es wird wohl in keiner europäischen Munzsammlung ein derartiges Document vorhanden seyn. — Hieran schliesst sich eine Erörterung über den Ursprung der muslimischen Münze, welche Bekanntes recapitulirt; wegen der folgende Zusammenstellung einer Anzahl frommer, dem Quran entlehnter Sprüche und Formeln, wie sie gewissen Dynastien eigenthümlich oder mehreren gemeinsam sind, besonders auch dadurch lehrreich wird, dass diese Sentenzen zum Theil ausserst seltenen und selbst noch niedrigen Stücken entnommen sind. — Nachdem dann die vielerlei Veränderungen beschrieben worden, welche im Laufe der Jahrhunderte mit den Münztypen vorgegangen sind, wobei auch der verschiedenartigen Bildungen gebührender Weise gedacht wird, geht der Verf. mit Rücksicht auf die verschiedenen, zu Münzlegenden verwendeten Sprachidiome, sowie der geschichtlichen und mercantilen Verhältnisse, in eine genauere Classification ein. A. Types de monnaies empruntés aux peuples subjugués et adoptés par les Musulmans dans les premiers temps après la conquête, deren allgemeiner Charakter in der Beibehaltung des indischen Typus, auch der Landessprache besteht, woneben bald auch arabische Legenden erscheinen, also bilingues, schlusslich aber rein arabische. Als Unterabtheilungen kommen hier die Prägen 1) nach der Eroberung von Syrien, Mesopotamien u. dgl. mit byzantinischem Typus, 2) nach

der Eroberung von Persien unter Verwaltung arabischer Gouverneure mit Pehlewischrift, 3) nach der Eroberung von Taberistan mit der Aera der Ispahbed, welche vom Ende der Sassanidenherrschaft datirt, und den Namen der arabischen Statthalter über Tapuristan bald in Pehlewi-, bald in arabischer Schrift, oder auch in beiden auf demselben Stücke: 4) nach der Eroberung von Afrika und Spanien nur mit lateinischen oder noch arabischen Inschriften zu den lateinischen hinzu; 5) nach den Eroberungen in Indien mit dem Bilde des indischen Stiers und Reiters und dem Namen des arabischen Khalifen. Hieran schlossen sich später Münzen der Ghasnewiden-Sultane mit den indischen Symbolen und himmanischer Legende auf der einen Seite, und einer rein arabischen auf der anderen. Ferner die Münzen des Kharesmiers Mahmud von Bannan, später die der Ghariden ebenfalls mit arabischen und himmanischen Legenden. — B. Types de monnaies musulmanes empruntés par des conquérants étrangers. Hierzu gehören 1) die Nachahmungen der Kharesmier-Münzen unter Dschinghiz-khan und Monghke-khan, 2) die Normannen-Prägen in Sicilien seit Robert Guiscard mit den Namen der christlichen Fürsten, aber arabischen Symbolen und Legenden, sowie der longobardischen Fürsten von Salerno seit Gisulf I., welche ihren mahammedanischen Unterthanen zu Nutz Denare nach dem Vorbilde der fatimidischen von Muizz, auch in mehrerlei bilinguen Varietäten, ausprägen liessen. 3) Die von H. Lavoix entdeckten und beschriebenen Denare und Dinleme in arabischer Sprache und ganz übereinstimmend mit den Ajjubiden-Münzen, ausser dass sie das christliche Glaubensbekenntnis tragen, welche im 13. christl. Jahrhundert von den christlichen Fürsten in St. Jean d'Acre für die mahammedanische Bevölkerung Syriens geschlagen wurden, und 4) die seltenen Goldstücke mit arabischem Typus aus Toledo unter der Regierung Alphons' VIII. — C. Types empruntés par différents dynastes vassaux à leurs suzerains. 1) Die zahlreiche Kategorie der nach abbasidischem Muster geschlagenen Stücke von den Provinzial-Gouverneuren, welche allmählig sich unabhängig machten, aber den Schein der Unterthänigkeit unter die Khalifen beibehielten, wie der Tahiriden, die zuerst Fräim von den abbasidischen gesondert hat, ferner der Samaniden, Soffariden, Emire al-Omra, Bawehiden u. s. w. 2) Anderer Dynastien, welche zu mächtigeren moslemischen Herrscherfamilien in einem Vasallenverhältniss standen und genöthigt waren deren Münztypus zu gebrauchen, wie der Ortoqiden, die theils von den Seldschuqen Kleinasien, theils von den Ajjubiden abhängig waren u. a. — D. Types musulmans imposés par des convenances politiques ou par la volonté des vainqueurs à des princes chrétiens. Es sind dies 1) die Georgischen, welche seit dem Ende des 6. christl. Jahrhunderts Nachahmungen des sassanidischen Goldes sind, seit dem 7. Jahrh. des omajjadischen und abbasidischen, dann des seldschuqischen, seit dem 13. Jahrh. des hulaguidischen, bilingue und trilingue, auch des dschelaruidischen, endlich des persischen, woran sich noch die Stücke mit russischen und arabischen Legenden schliessen. 2) Armenisch-arabische, 3) Russische von Dmitri Iwanowitsch und seinem Nachfolger Wassili, mit dem Bilde des heiligen Georg und einer russischen Inschrift, welche auf dem Revers eine arabische Legende tragen, die von Münzen Toqtamisch's entlehnt ist; auch manche barbarische Nachbildungen von Münzen der Khane Kiptschak's mögen zu dieser Classe zu zählen seyn, und 4) die gennesisch-arabischen bilingues

aus der Krim mit lateinischen Charakteren, in denen man den Namen Caffa erkennt, mit dem Wappen Genua's auf der einen und dem Taughra der Krim auf der andern Seite, um das sich in arabischer Schrift der Name des Sultans Hadschi Ghirai's zieht. — E. *Imitations de types dans des intérêts commerciaux.* Wie die Münzgeschichte aller Orten und Zeiten es bewahrt, dass gewisse in irgend welcher Hinsicht ausgezeichnete Pragen anderwärts, zuweilen sehr fern von ihrem Ursprunge, nachgeahmt worden sind, so trifft das auch im Oriente zu. Wir haben dafür zwei Belege bis jetzt. Der eine ist eine Münze Ssaru Khan's, eines Nachfolgers der Seldschuken Kleinasien's, welcher in Magnesia Münzen mit ganz lateinischem Typus als Nachahmungen einer Münze Robert's von Anjou, die im 14. christl. Jahrh. sehr verbreitet war, ausprägen liess. Die Bekanntschaft damit verdanken wir D. Friedländer, der zwei Varietäten davon beschrieben hat. Eine dritte mit dem Namen Saran statt Ssaru khan, welcher jenen Stücken fehlt, hat Soret entdeckt. Einen zweiten Beleg geben die Nachahmungen spanisch- und afrikanisch-arabischer Goldmünzen insonderheit der Morawiden, die sich im ganzen Süden Europas verbreiteten und den Pragen christlicher Herrscher und Kirchenbisthümer als Muster dienten. Dies wird durch Münzen der Bischöfe von Barcelona bezeugt und andere mehr oder weniger barbarische Typen, mit deren Erklärung Hr. Lavoix sich beschäftigt. — F. *Bilingues ou trilingues musulmans ayant servi de prototypes.* Unter diesen nicht recht deutlichen oder nicht recht zutreffenden Aufschrift wird die grosse Zahl von Münzen befasst, welche verschiedene Herrscher mongolischen Ursprungs nach ihrer Besitznahme des westlichen und südlichen Asiens, Khwarezmiens, Georgiens u. a. und nachdem sie zum Islam übergetreten waren, mit mongolischen und arabischen, oder auch noch tibetanischen Legenden ausprägen liessen, wie die Hulaguiden, die Khane von Kiptschak, die Dschelairiden, Dscholaiden. — Jedenfalls haben wir in dieser Classification einen übrigens wohlgeordneten und klaren Prospect erhalten, desgleichen noch nicht vorhanden war, über eine grosse Zahl von zum Theil erst neuerlich an das Licht gezogenen Münzgruppen, über deren Verhältniss zu einander es nicht gar leicht war sich zu orientiren und für welche man gewissermassen ein Rahmen gezogen ist, in den sich Weiteres bequem einfügen lässt, und durch den zugleich Richtungen gezeigt werden, wohin die Forschung künftiz sich mit zu wenden hat.

In einem neuen Abschnitt unter der Aufschrift: *Éléments principaux dont se composent les légendes des monnaies arabes* behandelt Soret mit Ausschluss der schon früher besprochenen Quaestionen, die zu Legenden verwendet worden, die vielerlei anderen in denselben befassten Data, ohne deren Kenntniss kein Verstandniss möglich ist. Zuerst kommen die *Invocations pieuses*, fromme Wunsch- oder Preisformeln, wie *أدام الله أمره*, *نعم نرب الله* u. d., an die Reihe, welche in alphabetischer Ordnung vollständiger als im Index III der Frahn'schen Recensio und mit Nachweisung der Dynastien oder einzelnen Fürsten, auf deren Münzen sie erscheinen, verzeichnet werden. Da manche für gewisse Pragherrn charakteristisch sind, so gewähren sie eine gute Beihilfe zu Münzbestimmungen. Liest man z. B. auf einem vielleicht mangelhaft erhaltenen Stücke ein *س.ب.ب.*, so kann man wissen, dass es eine Samaniden-Münze

von Nuh II. ist; denn nur auf einer solchen hat man jenes Wort bisher angetroffen. — Es folgen Bemerkungen über den Münzschlag und die dafür gebräuchlichen Ausdrücke: ضَرْبٌ d. i. ضَرْبٌ, anderwärts عَمَلٌ, über انقصة st. اندرغم, and شور und على يدى; wobei wir aber das مما امر به und dessen Varietäten, zu dessen Erwähnung hier Gelegenheit geboten war, ungern vermissen.

Hieran schliesst sich der bei weitem wichtigste Theil dieser ganzen Schrift, eine alphabetische Zusammenstellung aller mohammedanischen Münzstätten, aus denen bis jetzt Prägen bekannt sind. Nicht weniger als 550 Nummern, die Doppelnummern ungerechnet, wozu noch zwei Nachträge kommen: alles zusammen über 600. Eine stolzeswerthe Zahl in Vergleich zu denen, die man zur Zeit eines O. G. Tychems kannte! Sie allein bezeugt es, welche gewaltige Fortschritte diese Wissenschaft in den letzten siebenzig Jahren gemacht hat. Mittelt dieser Liste ist das ansehnliche Gebiet von Indien und dem zugehörigen Archipel bis an die westlichste Küste Afrikas und Spandens, von Aegypten und Arabien bis hoch hinauf in das nordöstliche Asien, über die europäische Türkei und die Mitteleuropäer Europas, in denen die Moslemen einmal geherrscht haben, in seiner Geldproduction während zwölf Jahrhunderten vor uns ausgedehnt. Bei der Ansammlung dieses Verzeichnisses haben den verstorbenen Sorot die meisten der jetzt lebenden oriental. Numismatiker unterstützt und ihm, wie die Herren Bartholomai, Den, Millies, Suvaine u. a., auch eine Anzahl solcher Münzstätten-Namen mitgetheilt, die auf noch unedirten Exemplaren gelesen werden. Zwar werden in den morgenländischen Autoren noch manche andere Prägeorte erwähnt, sie sind aber als noch durch keine Münzstücke belegt, ungenannt geblieben in der Sorot'schen Liste, diejenigen Akbar's ausgenommen, welche M. E. Thomas aus Abutazi bekannt gemacht hat. Ehemaligen Ortsnamen sind die Dynastien beigefügt, welche in ihm haben prägen lassen, und bei denen, die nicht in der eigenen Sammlung Sorot's belegt sind, auch die Namen der Schriftsteller, auf deren Angaben das Citat beruht. Da aber diese Stadtnamen oft auf den Originalen ausserordentlich verzogen und schwer lesbar sind, so hat Sorot noch in einer Tabelle eine Anzahl derselben treu facsimilirt und zwar dieselben in den nach den Zeiten wechselnden Formen. Die beigetzten Ziffern bezeichnen das Jahrhundert, worin diese oder jene Gestalt gefunden wird. Es wird nicht nöthig seyn, auch hier wieder hervorzuheben, welche überaus tordentliche Beihilfe durch ein solchemassigen eingerichtetes Verzeichniss dem Münzerklärer geboten ist. — Eine andere kleine Tabelle veranschaulicht die den Stadtnamen häufig beigetzten Epitheta, wie أنجدند, خروسة, جزيرة, — so ist 8. 134 st. حصرة zu lesen —, ebenfalls chronologisch variirt, und endlich erhält man eine Zusammenstellung der verschiedenen Ehrenprädicate, durch welche gewisse Städte ausgezeichnet werden, wie دار الامان für Qom, دار نصف für Khoy, دار اعلم für Schiraz u. a. — Den Schluss des zweiten Briefes machen Bemerkungen über die Datirungsformeln سنة, سنة, عام, في سنة, über die Monatsnamen,

تاريخ, في زمان, في عهد, في أيام دولة, mit Benennung der Dynastien, welche von der einen oder anderen dieser Formeln Gebrauch machen.

Eine bedeutende Schwierigkeit bereiten dem Münzerklärer die vielerlei oft auf einem Stücke gehäuften Eigennamen mit ihren sehr mannichfaltigen Prädicaten und Titeln. Darüber aufzuklären ist die Haupttendenz des dritten Soret'schen Briefes, und wir empfangen diese Auseinandersetzung um so dankbarer, weil erst durch eine solche deutliche Einsicht die Verwerthung der in den Münzlegenden enthaltenen geschichtlichen und geographischen Data ermöglicht wird. Die Münzen aber sind hierfür eine sehr ergiebige und reiche Quelle, die zugleich geeignet ist, bei widersprechenden Angaben der Historiker eine sichere Entscheidung zu gewahren. Soret nimmt die bekannte Abhandlung Garcin de Tassy's im *Journal asiatique* 1854 zur Unterlage, gibt ihr jedoch eine etwas übersichtlichere Fassung. Er bietet zuerst eine Sammlung der auf Münzen gelegendsten, mit اسمية zusammenengesetzten, sowohl derer, wo ein Eigenname, wie أبو محمد, wie derer, wo ein Appellativum folgt, wie أبو Vater des Sieges, mit Angabe der Personen und ihrer Dynastien, welche einen solchen Namen führten. Hiernach werden die Prädicate, wie المرضي, welches Harun zeitweilig führte, und die ähnlichen mit ذو componirten, بيهادر besprochen, wiederum mit Benennung derer, die dadurch ausgezeichnet wurden, und dann jene oft sehr pomphaften Ehrennamen (لقب), die in so grosser Menge auf den Münzen erscheinen, dass in der einen Liste nicht weniger als 65 derselben verzeichnet werden konnten, immer mit Angabe ihrer Träger. — Es folgen zuletzt mit gleichen Nachweisungen die eigentlichen Rangtitel, die Soret, wie mir scheint, ohne zureichenden Grund in zwei Classen trennt: A. Titres qualificatifs, wie أمير, حاكم, حبيب, wie بختيار, أمير, خاقان u. a. 25 mit ebenso vielen Epithetis, welche noch nirgends sonst in solcher Weise zusammengestellt gefunden werden. Auf drei beigegebenen Tafeln erhält der Leser die Bilder, wie sie auf den Münzoriginalen vorkommen. Der bescheidene Verfasser schliesst diesen Theil seiner Schrift mit der Bemerkung: „Nous sommes bien loin de prétendre à ce que nos collectanées soient exemptes de lacunes ni d'erreurs, mais elles suffiront amplement pour diriger les débutants dans leurs recherches, et, après un peu d'exercice, ils pourront, en combinant les données qui se trouvent dans nos différentes listes, non-seulement parvenir à déterminer avec rectitude les pièces de leur cabinet, mais, en outre, à reconnaître celles qui sont probablement inédites.“

Nach einer solchen Erläuterung der Namen und Titel im Einzelnen erlaubte nun noch, die Dignität eines jeden in der Zusammenordnung mehrerer je nach dem Platze zu bestimmen, welchen er auf den Münzen einnimmt. Massgebend hierfür war das Souveränitäts- oder Unterthanigkeits-Verhältniss, in dem die Benannten zu einander standen. Wie sich die Provinzial-Gouverneure zu mehr selbstständigen Dynasten emporschwangen, die aber noch den Schein der Unterordnung unter den Khalifen wahrten, setzten sie unter dessen Namen

auch ihren eigenen mit auf die Mützen, und wenn es geschah, wie es manchmal der Fall war, dass sie wieder von sich abhängige Vasallen hatten, so kamen auch deren Namen noch auf die von diesen letzten ausgehenden Prägen. Die Khalifennamen figurirten in den spätern Zeiten nur noch gewissermassen als Symbole der Glaubenseinheit, ihre Träger als Repräsentanten der geistlichen Nachfolge oder Stellvertretung Muhammeds. Um diese Verhältnisse ins Licht zu setzen, bietet Soret mehrere Listen. Eine erste, über die abbasidischen Khalifen, giebt bei jedem einzelnen alle die Namen der Söhne, Brüder, Gouverneure, Wezire, Münzmeister und Dynasten, die auf den Münzen während seiner Regierungszeit vorkommen; eine zweite ähnlich über die Abbasiden von Aegypten; eine dritte verzeichnet 21 Fürstenhäuser, die das Souveränitätsrecht geübt haben, und führt die von einem jeglichen abhängigen Vasallen namentlich auf. Diese Stellungen von Unterordnung und Oberherrlichkeit wechselten oft in wenigen Jahren; ein glücklicher Feldzug genügte um den Vasall des einen Herrn zu dem des andern zu machen oder selbst von zweien zugleich, und so kann nichts erwünschter sein, um sich in diesen verwickelten historischen Details zu orientiren, als eine solche tabellenartige Uebersicht, an die noch weitere Beobachtungen des wohlverfahrenen Numismatikers zum Schluss angefügt sind über die zu verschiedenen Zeiten wechselnden Stellen, welche die Dignitätsnamen nach ihren Abstufungen auf den Münzen einnehmen. —

Dies mag genügen, um zu zeigen, was Soret's Schrift bietet, um seinen Leser zu befähigen, selbst wenn derselbe der arabischen Schrift und Sprache unkundig wäre, muhammedanische Prägen zu classificiren und weiter zu bestimmen. Wie Soret selbst, ohne eigentlich Orientalist zu seyn, diese Kenntniss und Fertigkeit sich angeeignet und das Bedürfniss einer Beihülfe dazu lebendiger als Andere empfunden hat, so hat er es auch uns übrigen an Eifer und raschem Handanlegen zuvorgehan, um eine solche Lücke auszufüllen nach seinem Vermögen. Zu Statten kam ihm dabei der Besitz seiner reichen Sammlung, ohne welche es überhaupt unmöglich gewesen wäre, eine solche lehrhafte Schrift zu Stande zu bringen. Sie ist keine vollständige, systematische Münzkunde der Muhammedaner, macht auch durchaus keinen Anspruch darauf, solches zu sein, aber in den enger gesteckten Grenzen und trotz der lockeren Verbindung ihrer Theile, gewährt sie jedem dieser Studien Beflissenen so manichfach nützlich Material, dass Keiner ihrer entbehren kann. Indem sie Vieles, was erst in neuerer und neuester Zeit ermittelt worden, zum ersten Male zusammenfasst und aus der Zerstreuung unter einem Gesichtspunkte sammelt, dazu für gewisse Theile der Wissenschaft Umrisse entwirft, die weiter auszufüllen sein werden, darf sie selbst als eine Erweiterung der numismatischen Wissenschaft prädicirt werden, ein letzter würdiger Schlussstein der Arbeiten meines unvergesslichen Freundes. „Ainsi il est à présumer que je prends ici congé de vous“ schrieb er im letzten Satze seines an Hrn. Chalou gerichteten dritten Briefes, wie in Vorahnung des bald darauf erfolgten Todes. Diesem gegenüber vermöchte ich nicht mich noch auf eine Kritik von Einzelheiten einzulassen; meine Feder ist entwaffnet. Empfangen wir mit Dank und nutzen wir bestens, was uns als die letzte Gabe eines redlich in reiner Liebe zur Sache eifrigst und unablässig arbeitenden, anspruchlosen Gelehrten in den besprochenen Blättern geboten worden ist! —

Unvergessen sei aber auch das Verdienst dessen, welcher diese Publicationen ermöglicht hat. Bei dem doch nur kleinen Kreise der gerade für orientalische Numismatik Interessirten mag es dem Redacteur einer Zeitschrift immerhin als ein Wagniss erscheinen, eben diesem Gebiete in so umfangreicher Weise Verhandlungen zuzugestehen, wie es von Hrn. Chalon sowohl durch diese *Éléments*, wie durch die vielen früheren Artikel Soret's und Anderer in der *Revue numismatique* belge geschehen ist. Je seltener die Beispiele einer ähnlichen Förderung der Studien des Ostens sind, je drückender die Sorge auf denen lastet, welche ihre Mühe und Kenntnisse an dergleichen Arbeiten gewendet haben, ob irgend ein Organ ihnen seine Spalten öffnen werde, und je nachtheiliger derlei Befürchtungen auch schon dem in Angriffnehmen solcher Publicationen bei befähigten Schriftstellern entgegentreten, für um so anerkennungs- und dankeswerther muss zumal uns Orientalisten die erleuchtete Liberalität gelten, welche Herr Chalon in so hohem Grade geübt hat. Der treffliche Soret würde nie so viel geleistet haben, wenn ihm nicht ein ebenso trefflicher Redacteur eines *Journals* fördernd zur Seite gestanden hätte; die Wissenschaft aber wäre um manche gute Schrift ärmer geblieben.

Jena.

Stieckel.

---

## Druckfehler, Berichtigungen und Zusätze.

---

Bd. XX. S. 486. vorl. Z. بحشت 1. حشت — 487. Z. 7. واخرهما 1. واخرها — 490, 26. Abham 1. „Adham“ — 491, 15. wurde — angeredet 1. „wurde reich“ — vorl. Z. 1. oder Haschisch-Raucher — 495 Z 8 v. u. Antimonium 1. „Hüttenrauchs“ — 497. 19. سلحفاة 1. سلحفاه — 498, 6 Er reichte ihm 1. „Er reichte dem Patienten“ — Z. 20 kannten 1. „kauten“ — Z. 23 kennen 1. „kauen“ — 499, 11 v. u. Da erfasste der Mann 1. „Da gab der Mann nach“ — 501, 29. السمج 1. السمج — 502, 1. 1. Mas údija — Z. 10 Wechsel 1. „Wechsler“ — Z. 11 v. u. Es lehrt 1. „Er lehrt“ — Z. 5 v. u. 1. In Cap 6—8 — 508 Anm. 3. unverbogen 1. „unflectirt“ — 574, 10. Dubab-namé 1. „Rubab-namé“ — 597, 4. des 1. „das“ — Anm. 1. Z. لها 1. لها — 598, 2. von dem 1. „sondern“ — Z. 11 v. u. hinzufügt 1. „hinzugefügt“ — 600, 26. fabelhaft 1. „fehlerhaft“ — 601, 3 Glandium 1. „Glandium“ — 602, 10 v. u. من علومها 1. من علومها — 603, Anm. 1. المرائن 1. المرائن — 604, 19. persequaris 1. „persequeris“ — Anm. 1. dieees 1. „dieses“ — 605, 15 v. u. 1 'Abdarrahmāns III — Z. 2 v. u. Gebiete 1. „Geiste“.

613. Z. 18 ff. دزدان wird auch von Bar 'Alī und Bar Bahlūl erklärt durch دزدان Lex. Adler. = دزدان. — Bar 'Alī دزدان = الكسبانات Adl. = دزدان (كسابتين) pl. fr. von كُشْتَبَان gegen die Regel der älteren Sprache. vgl. de Sacy I, §. 881, von einem fünfconsonantigen Worte nach d. Form دَعَالِيل gebildet.)

616. 9. وتعرفها 1. وتعرفها — Z. 9 v. u. calahóra 1. „calahorra“ — Z. 7 v. u. أجلوب منها الى الاقطار 1. أجلوب الى الاقطار — 620, 3 v. u. قروم 1. قروم

Bd. XXI. S. 4, 20. Bewohner 1. „Bewahrer“.

---





# Die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie von Kañâda;

aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert von

**Dr. E. Röer.**

## E r s t e s B u c h .

### Erster Abschnitt.

1. Zunächst dem wollen wir erklären, was Verdienst ist.
2. Verdienst ist das, wodurch Erhebung und das höchste Gut hervorgebracht werden.

1. Atha, zunächst, bedeutet nach dem Upaskâra entweder eine Zeitangabe „nach“, nämlich nach der Bitte der Schüler um Belehrung, oder Ankündigung des Heils. Atha, denn, deshalb, weil nämlich fähige und von Misgunst freie Schüler da sind.

Mit Ausnahme der Nyâya beginnen alle Darçana, oder philosophischen Lehrsysteme der Inder, mit atha, die Vedânta, Mîmânsa, Yoga und Vaiçeshika mit derselben Formel, athâta.

2. Der Upaskâra erklärt abhyudaya, Erhebung, durch tattva-jnâna, Wissen der Wahrheit, und niḥcreyasa, das höchste Gut, durch unendliche Befreiung vom Uebel. Danach musste die Uebersetzung lauten entweder: Verdienst ist das, wodurch das Wissen der Wahrheit und das höchste Gut hervorgebracht werden; oder: Verdienst ist das, wodurch vermittelt des Wissens der Wahrheit das höchste Gut hervorgebracht wird. Dieser letzten Erklärung folgt Ballantyne in seiner Uebersetzung dieses Sûtra: Duty is that from which there results emancipation through exaltation. Anders die Vivriti: in Uebereinstimmung mit dem Verfasser der Vritti, welcher abhyudaya durch „Glück“ erklärt, ist ihr zufolge Erhebung: der Himmel, das höchste Gut: unendliche Befreiung. Die Ursache, welche den Himmel und die unendliche Befreiung hervorbringt, ist Verdienst. Verdienst als Ursache des Himmels wirkt durch wahrnehmbare Mittel, als Ursache der Befreiung aber durch das Wissen der Wahrheit.

3. Der Veda hat Beweiskraft, weil er von ihm ausgesprochen ist
4. Das höchste Gut (hängt ab) von dem Wissen der Wahrheit, welche erzeugt wird durch ein besonderes Verdienst vermittelt (der Kenntniss) des Gemeinsamen und Widerstreitenden in den sechs Kategorien der Substanz, der Eigenschaft, der Bewegung, des Allgemeinen, des Besondern und der Inharenz.

3. Zur Einleitung in dieses Sûtra bemerkt die Vivriti: Was ist nun der Beweis, dass es ein solches Verdienst wirklich giebt, und dass es das Wissen der Wahrheit hervorbringt? Etwa der Veda? Die Beweiskraft desselben wird aber bezweifelt, wie es in einem Sûtra des Akshacharana (Nyâya-Sûtra II, 9, 57) heisst: „Der Veda hat keine Beweiskraft, weil er an den Gebrechen der Unwahrheit, des Widerspruchs und der Wiederholung leidet.“ Mit der Absicht, Zweifel solcher Art zu lösen, ist dieses Sûtra verfasst.

Das Furwört „tat“ kann sich, nach dem Upaskâra, entweder auf Gott, oder auf das im vorhergehenden Sûtra erwähnte „Verdienst“ beziehen. Im letztern Falle wurde die Uebersetzung lauten: „Weil der Veda das Verdienst erklärt, hat er Beweiskraft.“ Die erstere Erklärung ist vorzuziehen, weil zunächst nach einem Beweise des Verdienstes gefragt wird. Dieser ist anerkanntermassen im Veda gegeben; der Veda aber hat Beweiskraft, weil er „von ihm“ ausgesprochen ist, d. h. nach den Worten der Vivriti, weil er von dem ewigen, allwissenden und heiligen Geiste herrührt. Diese Auffassung nämlich, dass sich das „tat“ auf Gott bezieht, wird durch das Schluss-Sûtra des ganzen Werkes, welches eine wörtliche Wiederholung des gegenwärtigen ist, noch bestätigt, indem dort kaum eine andere Auslegung als die gegebene möglich ist. Vergl. auch II, 1, 18—19, welches die Bedeutung „tat“ feststellt, und VI, 1, 1—4.

4. Nach der Ansicht des Upaskâra und der Vivriti bezieht sich dieses Sûtra auf beide Arten des Verdienstes, sowohl auf das, welches das Glück in einer höhern Welt hervorbringt, als auch auf das, welches der Grund der Befreiung ist. Im Gegentheil möchte ich es nur auf das erste beziehen, weil das zweite Verdienst, welches zur schliesslichen Befreiung von der Welt führt, im nächstfolgenden Sûtra angeführt wird.

1. Der Upaskâra und die Vivriti weichen in der Erklärung des Prädikates „welche erzeugt wird durch ein besonderes Verdienst“ von einander ab. Ein solches Wissen, sagt der Upaskâra, hängt ab von dem Lehrsystem der Vaiçeshika; demnach ist dieses auch der Grund des höchsten Gutes. Und ferner: Der Satz „welche erzeugt wird durch ein besonderes Verdienst“, ist ein Prädikat des Wissens der Wahrheit. In diesem Falle hat das besondere Verdienst den Charakter des sich Lossagens von weltlicher Thätigkeit. Wenn aber der Ausdruck „Wissen der Wahrheit (tattvajnâna)“ durch

die Herleitung „die Wahrheit wird dadurch gewusst“, als gleichbedeutend mit Lehrsystem aufgefasst wird, so muss man das besondere Verdienst als Anordnung und Gnade Gottes annehmen: denn der grosse Weise Kanada soll sein Lehrsystem, nachdem er es durch die Anordnung und Gnade Gottes erhalten, verkündet haben. Unter dem Wissen der Wahrheit aber ist hier die Wahrheit der Seele gemeint, indem eben diese die trügerische und unwahre Erkenntniss zu vernichten im Stande ist.

Hier bestreitet nun die Vivriti, dass unter dem besonderen Verdienst entweder das sich Lossagen von weltlicher Thätigkeit oder die Anordnung und Gnade Gottes gemeint sei, und versteht darunter selbst „eine besondere gute That, entweder in diesem oder in einem früheren Leben verrichtet“. Obwohl diese Anlegung durch den Text, dessen wörtliche Uebersetzung sie ist, unterstützt wird, so darf man doch die Richtigkeit derselben bezweifeln: denn eine solche besondere gute That müsste doch eine der im Veda vorgeschriebenen Handlungen sein; in diesem Falle aber würde sie nur eins der Mittel sein, um eine höhere Welt zu gewinnen; auch würde das System in diesem Falle wohl kaum unterlassen haben, Handlungen von solcher Wichtigkeit zu beschreiben. Vielmehr müssen solche Handlungen darunter verstanden werden, wie sie das 6te Sûtra des zweiten Abschnitts des 6ten Buches andeutet: „Wenn die Handlungen der Seele Statt finden, so ist die Befreiung erklärt“.

2. Ueber das Verhältniss des Lehrsystems zu seinem Zwecke und Inhalt bemerkt der Upaskâra: Das gegenwärtige Sûtra hat die Absicht, die Verbindung der zu behandelnden Gegenstände auseinanderzusetzen. Die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem höchsten Gute ist die des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung; die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem Wissen der Wahrheit die des Verhältnisses zwischen Thätigkeit und dem Instrumente derselben; die Verbindung zwischen dem höchsten Gute und dem Wissen der Wahrheit die des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache; die Verbindung zwischen den Kategorien und dem Lehrsysteme die des Verhältnisses zwischen dem zu Erklärenden und dem Erklärenden. Die Vivriti giebt diesen Zusammenhang wie folgt. Der Zweck ist das höchste Gut, die Gegenstände, welche behandelt werden sollen, sind die Kategorien; die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem höchsten Gute, so wie zwischen dem Wissen der Wahrheit vermittelt der Kategorien und dem höchsten Gute ist die des Verhältnisses zwischen Mittel und Zweck; die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem Wissen der Wahrheit vermittelt der Kategorien die des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache; die Verbindung zwischen den Kategorien und dem Wissen der Wahrheit die des Verhältnisses zwischen dem Gegenstande und dem Instrumente; die Verbindung

zwischen den Kategorien und dem Lehrsystem die des Verhältnisses zwischen dem Hervorzubringenden und dem Hervorbringenden.

3. Nach der Erklärung des Upaskâra ist das höchste Gut absolute Befreiung vom Uebel. Nachdem er über die Gültigkeit dieser Erklärung sich weitläufig ausgelassen, fasst er zuletzt das Ganze zusammen: Man könnte nun sagen, vielleicht ist dennoch das Aufhören des Uebels nicht das höchste Gut, weil es unmöglich ein Aufhören des künftigen Uebels geben kann, weil das vergangene Uebel vergangen ist, und weil das gegenwärtige Uebel vermöge der Bestrebung des Menschen eben aufhört. Eine solche Ansicht ist nicht richtig, weil die Thatigkeit des Menschen, gleich wie die Sühnung, auf die Vernichtung der Ursache des Uebels sich richtet (und mit der Ursache ist auch die Wirkung aufgehoben). Die Ursache des weltlichen Daseins ist nämlich das trugerische, falsche Wissen; das wird aber durch das Wissen der Wahrheit der Seele vernichtet; und das Wissen der Wahrheit entsteht durch die Ausübung des Yoga. Deshalb (weil das höchste Gut = Befreiung vom Uebel, erreichbar ist) ist das Streben (nach dem höchsten Gut) zulässig.

Die Ansicht nun, dass Befreiung, anstatt des Nicht-Daseins des Uebels, die Offenbarung eines ewigen Wohles sei, ist nicht richtig, weil es an einem Beweise eines ewigen Wohles fehlt; gäbe es aber einen solchen, so wäre es nicht ewig, weil wegen der Offenbarung desselben kein Unterschied zwischen dem Befreiten und dem im weltlichen Dasein Befangenen Statt findet, und wegen des Entstehens des Offenbarwerdens bei dem Aufhören desselben das weltliche Dasein wieder erfolgen würde.

Ferner ist die Ansicht, dass Befreiung die Auflösung der individuellen Seele in die allgemeine sei, nicht richtig. Soll Auflösung Eins-Sein bedeuten, so ist dies widersinnig; denn zwei sind nicht eins. Soll aber Auflösung das Aufhören des ursprünglichen, feinen Körpers, und der ursprüngliche, feine Körper die eilf Sinne, und das Aufhören von diesem und dem (groben) Körper Auflösung bedeuten, so ist auch dies nicht richtig, weil damit nur die Freiheit von den Gegenständen des Uebels ausgesagt wird. Es ist demnach ausgemacht, dass Befreiung eben das Nicht-Sein des Uebels ist.

Hiermit ist auch die Ansicht der Ekadandî (einer Sekte der Vedânta, welche das Tragen eines Stabes als ein Symbol der Lehre ansehen, dass Alles das eine Brahma sei), dass beim Aufhören der Unwissenheit der Zustand der Seele, worin sie nur sich selbst gleich ist, Befreiung sei, und dass die Seele die Natur des Wissens und des Wohles an sich trage, widerlegt; denn es giebt keinen Beweis, dass die Seele Wissen und Wohl ist. Der Text der Çruti nämlich: „Brahma ist ewiges Wissen und Seligkeit“, ist kein Beweis, weil dieser durch das Haben von Wissen und Seligkeit zu

erklären ist; denn es giebt eine solche Ueberzeugung, wie: ich weiss, mir ist wohl: nicht aber: ich bin Wissen, ich bin Wohl.

Die Vivriti fasst dies kurz zusammen: Nach der Nyâya, Vaiçeṣṭhika und Sāṅkhya ist das höchste Gut absolute Befreiung vom Uebel, bestimmt durch die Vernichtung des Uebels in dem ihm (dem Uebel, gemeinsamen Substrate des nicht gemeinsamen zeitlichen Uebels; denn die Vernichtung des der Zeit nach letzten Uebels ist nicht gleichzeitig mit (der Vernichtung) des Uebels in dem ihm gemeinsamen Substrate, weil zu der Zeit in der befreiten Seele kein Uebel entsteht: nach einer Abtheilung der Nyâya ist es die absolute Befreiung von der Sünde; nach den Vedānti, welche Ekadāṇḍi heissen, Befreiung von der Unwissenheit; nach den Vedānti, welche Tridāṇḍi (eine Sekte der Vedānta, welche drei in eins verbundene Stäbe tragen, als ein Symbol ihrer vollständigen Beherrschung von Gedanken, Worten und Thaten) heissen, die Auflösung der individuellen Seele in die höchste Seele: nach den Bhaṭṭa der Genuss eines unwandelbaren Glücks: das unwandelbare Glück aber, wie es durch den Veda bewiesen, ist während des weltlichen Daseins unentwickelt, obwohl es jeder individuellen Seele einwohnt, und wird erst nach dem Offenbarwerden der Wahrheit der Seele offenbar. Die schwachen Seiten in diesen Ansichten sind hier nicht weiter auseinandergesetzt; aber so viel steht fest, dass alle einer absoluten Befreiung vom Uebel in dem Zustande der Befreiung nicht entgegen sind.

4. Nach der Vivriti sind die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegungen Gattungen; der Begriff des Allgemeinen (d. h. der Gattung) ist das Verbundensein von vielen bei der Existenz des Unvergänglichen, der Begriff des Besondern das Verbundensein mit Einem allein bei der Existenz von irgend etwas, welches von der Gattung verschieden ist; der Begriff der Inhärenz ist bestandige (unwandelbare) Verbindung.

5. Die Vivriti sucht, gleich dem Upaskâra, zu beweisen, dass die Kategorie der Nicht-Existenz ebenfalls durch Kaṇāda aufgestellt sei, folgendermassen: Obwohl die sechs Kategorien als existirend ausgesprochen sind, so ist doch in Wahrheit auch die Nicht-Existenz als eine andere Kategorie beabsichtigt. Deshalb stimmt es hiermit überein, was im ersten Sūtra des zweiten Abschnitts des ersten Buches: „Bei der Nicht-Existenz der Ursache existirt die Wirkung nicht“, und im ersten Sūtra des ersten Abschnitts des neunten Buches: „(Eine Wirkung ist) vorher nicht seiend, weil Bewegungen und Eigenschaften nicht (darauf) angewandt werden“, und in andern Sūtras gesagt wird. Demnach heisst es in der Nyāyalilāvati: Auch die Nicht-Existenz ist zu erwähnen, weil sie, gleich den Kategorien der Existenz, mit dem höchsten Gute verbunden ist; denn durch den Beweis, dass mit der Ursache auch die Wirkung nicht exi-

stirt, ist das Verbundensein bewiesen. Ebenso in der Dravyakirāṇāvali durch die Lehrer der Nyāya: Diese (sechs) Kategorien sind angeführt, weil sie die hauptsächlichsten sind, die Nicht-Existenz dagegen, obwohl sie ihren eigenen Begriff hat, ist nicht eingeführt, nicht deshalb, weil sie verwerflich ist, sondern weil ihre Bestimmung in der des Entgegengesetzten enthalten ist.

Es war unmöglich, einen solchen indirekten Beweis, dass Kaṇāda die Nicht-Existenz als eine Kategorie angesehen, zu führen; denn die Nicht-Existenz wird im neunten Buche von Kaṇāda selbst aufgestellt und eingetheilt: ja sogar behauptet, dass sie durch sinnliche Wahrnehmung aufgefasst werde. Obwohl sie an dem angeführten Orte nicht ausdrücklich als Kategorie erklärt wird, so versteht sich dies doch von selbst, indem sie keinem andern Begriffe untergeordnet werden kann.

6. Dr. Ballantyne in seiner Uebersetzung der „Aphorisms of the Vaiṣeṣhika“ giebt die Namen der Kategorien folgendermassen: Substance, quality, action (karma), community, distinction und concretion. Karma (Bewegung) bedeutet im gewöhnlichen Sprachgebrauch allerdings „action“, Handlung, Werk, in der technischen Sprache der Vaiṣeṣhika aber nur Bewegung. Community für sāmānya (Allgemeines) ist nicht bestimmt genug, indem sāmānya immer die Begriffsallgemeinheit, community aber diese nur ausnahmsweise bezeichnet. „Concretion“ für samavāya ist gleichfalls nicht passend. Samavāya ist nach den Vaiṣeṣhika unwandelbare Verbindung, welche erstens zusammengesetzte Substanzen mit den einfachen haben, aus welchen sie zusammengesetzt sind, welche zweitens Eigenschaften und Bewegungen mit der Substanz haben, ohne welche sie nicht gedacht werden können, und welche drittens das Individuum mit der Art, und die Art mit der Gattung hat. Concretion bezeichnet dies nun keineswegs, indem es vielmehr die Verbindung gleichartiger Theile zu einem Ganzen ausdrückt. — In Dr. Ballantyne's Vorlesungen, welche 1852 erschienen, werden sāmānya und viśeṣa durch genus und difference, und samavāya durch coinherence übersetzt. Genus und difference sind vollkommen zulässig, und coinherence trifft auch im Allgemeinen das Richtige, indem Inhärenz nach philosophischem Sprachgebrauche das Einwohnen des Einen in dem Andern bedeutet. Das „Co“ giebt aber einen überflüssigen Zusatz, indem die samavāya nicht die nothwendige Mehrheit des Inhärenirenden, sondern nur das Inhäreniren des Einen in einem Andern bezeichnen soll.

Prof. Müller in seinen „Beiträgen zur Kenntniss der indischen Philosophie“ (Zeitschr. d. D. M. G. Bd. VI) überträgt die Kategorien durch: Gegenstand, Eigenschaft, Bewegung, das Allgemeine, das Besondere, Inhärenz. Diese Ausdrücke, mit Ausnahme des Gegenstandes, habe ich adoptirt. Dravya, im gewöhnlichen Sprachge-

5. Erde, Wasser, Licht, Luft, Aether, Zeit, Raum, Seele, innerer Sinn, — sind die Substanzen.

brauche, meint in der That nichts Andres als Gegenstand, Ding u. s. w., als Kunstausdruck des Vaiçeshika aber das Seiende, auf welches alles andere Seiende als auf seinen Grund zurückgeführt werden muss. Gegenstand dagegen bedeutet im Allgemeinen das, was der Empfindung, der Wahrnehmung, dem Denken u. s. w. vorliegt, und näher etwas ausser dem Subjekte Liegendes und ihm Entgegengesetztes, und hat daher nicht die bestimmte Bedeutung des dem Abgeleiteten, den Eigenschaften u. s. w. zum Grunde Liegenden. Der angemessenste Ausdruck dafür ist Substanz.

5. 1. Alle indischen Systeme nehmen, ausser Erde, Wasser, Licht und Luft noch ein fünftes Element an, welches sie gewöhnlich *ākāśa* nennen. Dies fünfte Element, welches unendlich ist, hat Colebrooke durch „Aether“ wiedergegeben, welcher Ausdruck deshalb nicht unangemessen ist, weil der Aether nach der Theorie von vielen Physikern ebenfalls einen durch den ganzen Weltenraum verbreiteten Stoff bezeichnet. Nur ist zu beachten, dass der Aether der indischen Philosophie nicht, wie der unserer Physiker, die Quelle des Lichts, sondern des Tons ist, und dass die Vaiçeshika besonders den Aether den übrigen vier Elementen entgegensetzt, indem diese aus Atomen bestehen, während der Aether nach ihrer Ausdrucksweise zu den unendlichen Substanzen gehört.

2. Professor Müller übersetzt *âtmanā* (Seele) durch Selbst, und *manas* (innerer Sinn) durch Seele. *Âtmā* ist nach Kanāda die Substanz, aus welcher Wissen, Lust und Unlust, Wollen u. s. w. entspringen, und dieser Begriff wird durch Seele, welche immer als Grund aller geistigen Erscheinungen gegolten hat, am angemessensten wiedergegeben. Der *Manas* dagegen hat an und für sich weder Wissen noch andre geistige Eigenschaften, sondern ist nur die nothwendige Bedingung, durch welche das Wissen u. s. w. zur Erscheinung kommt, indem alles in der Seele Entstehende durch den *Manas* hindurch muss. Aus diesem Grunde wird er denn auch, von der Vaiçeshika sowohl wie der Nyāya, als *antarindriya*, als innerer Sinn, bezeichnet. Insofern ist die Uebertragung „innerer Sinn“ für *Manas* durchaus gerechtfertigt, doch ist sie unpassend, insofern innerer Sinn nach unserem Sprachgebrauch als ein Vermögen der Seele dieser selbst zugehört, während *Manas* eine von der Seele verschiedene atomistische Substanz ist. Dennoch habe ich diesen Ausdruck gewählt, weil ich keinen passenderen in unserer Sprache fand, und weil er wenigstens die Funktion des *Manas* vollständig ausdrückt.

3. *Iti* (Dies), hinter „innerer Sinn“ soll die abschliessende Bestimmung anzeigen, so dass es weder mehr noch weniger als neun Substanzen giebt. Andere nämlich haben noch andere Substanzen angenommen, z. B. die Sāṅkhya Finsterniss, Andere Gold u. s. w.



6. Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit, Zahlen, Ausdehnungen, Einzelheit, Verbindung und Trennung, Ferne und Nähe, Erkenntnisse, Wohl und Uebel, Verlangen und Abscheu, und Bestrebungen sind Eigenschaften.

Upaskâra und Vivriti suchen diese Ansicht hier zu widerlegen, während Kanâda selbst die Meinung, nach welcher Finsterniss eine Substanz sein soll, an einem andern Orte (5, 2, 19) zurückweist.

4. Nach der Vivriti bilden weder der Aether, noch Zeit und Raum Gattungen, weil sie nur in Einem gefunden werden; die übrigen Substanzen, als viele einer Art, bilden Gattungen.

6. 1. Es ist bemerkenswerth, dass in diesem Sûtra, welches alle Eigenschaften aufzählen sollte, von den 24 diesem Systeme eigenthümlichen Eigenschaften nur 17 angeführt werden. Ueber diese Hinweglassung sagt der Upaskâra: Durch das „Und“ werden Schwere, Flüssigkeit, Zähigkeit, Selbstwiedererzeugung, Verdienst, Nicht-Verdienst und Ton zusammengefasst, und diese werden deshalb nicht namentlich angeführt, weil ihre Natur als Eigenschaft bekannt ist. Späterhin aber werden sie, ihrer Erklärung und ihrer Natur nach als unter den Begriff der Eigenschaft fallend, an den gehörigen Orten erwähnt werden.

Dies ist in der That der Fall. Flüssigkeit und Zähigkeit werden II. 1. 2., Ton II. 1. 25—27 und II. 2. 22, Schwere V. 1. 7, Verdienst und Nicht-Verdienst im 6ten Buche, und Selbstwiedererzeugung IX. 2. 6 angeführt; auch ist es unzweifelhaft, dass sie Eigenschaften im Sinne des Kanâda sein sollen, weil sie eben in Verbindung mit den übrigen Eigenschaften erklärt werden. Der Grund aber, welchen der Upaskâra für ihre Nicht-Erwähnung in dem gegenwärtigen Sûtra angiebt, ist nicht stichhaltig; denn die namentlich angeführten Eigenschaften sind wenigstens eben so bekannt, wie die nicht namentlich angeführten.

Eine andere Eigenthümlichkeit dieses Sûtra ist die Art der grammatischen Verbindung der Eigenschaften; sie werden nämlich nicht in eine Reihe, sondern gruppenweise zusammengestellt. So bilden Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit ein zusammengesetztes Wort im Plural; Zahlen und Ausdehnungen sind jedes im Plural; Verbindung und Trennung als ein Wort im Dual; und Einzelheit im Singular angegeben. Zur Erklärung bemerkt der Upaskâra: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit bilden ein zusammengesetztes Wort, um anzudeuten, dass für gleichzeitige Farben u. s. w. kein gemeinsames Substrat vorhanden ist (weil jede dieser Eigenschaften einer verschiedenen Substanz angehört); Zahlen und Ausdehnungen aber sind Plurale und nicht in ein Wort zusammengefasst, um anzudeuten, dass die gleichzeitigen Zahlen und Ausdehnungen ein gemeinsames Substrat haben. Obwohl das gemeinsame Substrat der Einheit nicht eine andere Einheit, und das

gemeinsame Substrat der Länge und Breite nicht eine andere Länge und Breite ist, so sind doch die Zweierheit und andere Zahlen sich gegenseitig ein gemeinsames Substrat. und Breite und Länge u. s. w. ein gemeinsames Substrat für anderweitige Ausdehnungen. Wenn auch die Einzelheit als gemeinsames Substrat für die Einzelheit von zweien u. s. w. aus diesem Grunde durch die Vielheit der Zahl zu bestimmen ist, so hat doch der Singular die Bestimmung, den Gegensatz zur Zahl, welcher durch das Offenbarmachen der Gränze charakterisirt ist, anzudeuten. Verbindung und Trennung, obwohl sie zwei sind, sind (als ein Wort) im Dual zusammengestellt, um anzudeuten, dass sie die eine Bewegung hervorbringen. Nähe und Ferne (ein Wort bildend) haben den Dual, um ihre gegenseitige Abhängigkeit zu bestimmen, und um anzudeuten, dass sie ohne Unterschied ein Zeichen des Raums und der Zeit sind. Erkenntnisse sind im Plural um durch die Eintheilung des Wissens u. s. w. die Ansicht der Sāṅkhya, dass die Einsicht nur eins sei, zu widerlegen. Wohl und Wehe, obwohl zwei Eigenschaften, haben den Dual (als ein Wort, dass sie eine und dieselbe, als Genuss zu fassende, Wirkung erzeugen, ferner, dass sie ohne Unterschied das Schicksal herbeiführen, und dass das Wohl als ein Uebel gedacht werden muss. Verlangen und Abscheu (als Theile eines Wortes) stehen im Dual, um anzuzeigen, dass sie die Ursachen des Handelns sind, und Bestrebungen im Plural, um auszusagen, dass sie der Grund des Verdienstes von zehn Arten von gebotenen und verbotenen Gegenständen und der Grund der Sünde von zehn Arten (solcher Gegenstände) sind.

Oder auch: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit sind zusammen angeführt, um die Ursachlichkeit des Verhältnisses zwischen den Elementen (Erde, Wasser, Licht, Luft, deren jedes der Gegenstand nur eines Sinnes ist) und den Sinnesorganen (deren jedes einem bestimmten Elemente entspricht) deutlich zu machen, oder auch, um die Wirkungen, welche durch Anwendung von Hitze entstehen, festzustellen. — Ferner: um den Gegensatz der Zweierheit und Vielheit u. s. w. hinsichtlich der Zahl zu entfernen, ist sie im Plural angeführt. Ferner, die Einzelheit ist einzeln angeführt, um anzudeuten, dass sie durch die Vielheit der Zahl auch eine vielfache, und ihr Gegensatz zur Zahl das Offenbarmachen des Wissens der Gränze ist. Ferner steht Ausdehnung im Plural, um den Widerspruch zwischen Breite und Länge zu entfernen; Verbindung und Trennung im Dual, um den Gegensatz zwischen ihnen hervorzuheben; Nähe und Ferne aber im Dual, weil wegen der Eintheilung (derselben) nach Raum und Zeit in Folge einer Vermuthung ihrer Verschiedenheit vier (Eigenschaften) herauskamen, und (deshalb) die Eintheilung der Eigenschaften eine geringere (?) sein würde.

Die Auslegung des Upaskāra scheint gezwungen zu sein, ist aber der kunstlichen Anordnung der Eigenschaften im Sūtra voll-

7. Aufwerfen, Niederwerfen. Zusammenziehen, Ausdehnen und Gehen, dies sind die Bewegungen.

kommen angemessen, und erklärt im Ganzen gewiss richtig den beabsichtigten Sinn jener Gruppierung.

2. Sind nun die Begriffe der Eigenschaften Klassen, und ist der Begriff der Eigenschaft selbst eine Klasse? Darüber sagt die Vivriti: Hier sind nun alle Theilungsglieder der Eigenschaft, nämlich die Begriffe der Farbe, des Geschmacks u. s. w. Klassen; der Verfasser der Sākti jedoch hält den Begriff der Selbstwiedererzeugung, wie er in der Geschwindigkeit, Elasticität und in der Erinnerung gefunden wird, nicht für eine Klasse, weil kein Beweis dafür vorhanden wäre. Hinsichtlich eines Beweises der Klasse: Eigenschaft, bemerkt der Verfasser der Muktāvālī: Die Ursachlichkeit, welche in dem Statt findet, was eine von den Substanzen und den Bewegungen verschiedene Allgemeinheit besitzt (d. h. in den Eigenschaften), ist durch irgend welchen Charakter bestimmt, indem eine unbestimmte Ursachlichkeit undenkbar ist; denn hier ist nicht der Begriff der Farbe (der niedere Begriff), oder das Sein (der höhere Begriff) bestimmend, weil sonst ein kleinerer oder grosserer Umfang (des Begriffes) Statt fände: deshalb ist ein in den 24 Eigenschaften selbst Enthaltenes anzunehmen. — Die Nenern aber nehmen an, dass der Begriff der Eigenschaft durch Wahrnehmung bewiesen ist.

3. Dr. Ballantyne und Prof. Müller übersetzen *parimāṇa* durch Grösse: es ist aber räumliche Grösse, indem es Länge und Breite umfasst. *Saṅkāra* wird von Pr. M. durch Anlage wiedergegeben: Anlage jedoch ist etwas ursprünglich Vorhandenes, während *saṅkāra* die Wiederherstellung eines früher Vorhandenen, wie dies erhält aus der *Tarka-Saṅgraha* (§ 87: Selbstwiedererzeugung ist dreifach, Geschwindigkeit, Einbildung und Elasticität. Geschwindigkeit findet sich in der Erde, dem Wasser, dem Licht und dem innern Sinu (denen allein Bewegung zukommt): Einbildung, die Wirkung der Auffassung, und die Ursache der Erinnerung, findet nur in der Seele Statt. Elasticität ist das, welches das Veränderte zu seinem früheren Zustande zurückführt, und sich in erdigen Substanzen, wie in Matten u. s. w. findet. In meiner Uebersetzung bin ich Dr. Ballantyne, der es in der *Tarka-Saṅgraha* durch: *the self-reproductive* übersetzt, gefolgt.

7. 1. Die Bewegungen, sagt der *Upaskāra*, sind wahrnehmbar, weil sie die Wirkungen von Substanzen und Eigenschaften sind, und weil sie farbigen Substanzen inhärieren: aus diesem Grunde geschieht die namentliche Angabe und Eintheilung der Bewegung nach der Aufzählung der Substanzen und Eigenschaften.

2. Die Bewegung ist offenbar eingetheilt nach den verschiedenen Hauptrichtungen, welche ein bewegter Gegenstand von einem und demselben Punkte aus nehmen kann, nämlich nach oben, nach

8. Sein, Vergänglichkeit, Inhärenz in der Substanz, Wirkung, Ursache, das Haben des Allgemeinen und Besonderen, das ist das Nicht-Besondere (Gemeinsame) der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen.

unten, und horizontal nach zwei entgegengesetzten Seiten. Das fünfte Glied, wenn es wortlich „Gehen“ bedeutet, scheint überflüssig zu sein; denn im Gehen sind die übrigen Bewegungen schon begriffen, und es würde deshalb den Begriff, welcher eingetheilt werden soll, nur wiederholen. Dies wird denn auch von den meisten Erklärern zugegeben, und sie nehmen deshalb an, dass „das Gehen“ hier nicht in seinem ursprünglichen Sinne aufzufassen sei, sondern alle übrigen nicht angeführten Bewegungen, wie die Kreisbewegung, die Bewegung durch Ausleerung, Tröpfeln u. s. w. enthalte. — Nichts ist bezeichnender für den blinden Autoritätsglauben der Inder, als die Erklärung dieser Stelle in dem *Dinākari*, welche Ballantyne (*Vaiśeṣika Aphorisms* p. 14, anführt. Nun dem, weil Aufwerfen u. s. w. vom Gehen allein gewonnen wird, so ist die Eintheilung in Aufwerfen u. s. w. nicht angemessen. Auch kann man nicht sagen, dass der Begriff des Gehens im Aufwerfen u. s. w. sich nicht erkennen lasse; denn wenn ein Erdkloss u. s. w. auf- oder niedergeworfen wird, so findet die Auffassung Statt, er geht aufwärts, oder er geht niederwärts. Diese enre Meinung indess ist nicht richtig; denn es ist unmöglich, einen grossen Weisen (wie *Kaṇāda*) beschränken zu wollen.

8. Um dieses *Sūtra* zu verstehen, muss man die Ansicht des *Kaṇāda* hinsichtlich der Substanzen kennen. Die Substanzen sind nämlich entweder einfach, und deshalb unvergänglich, oder zusammengesetzt, und deshalb vergänglich. Einfach sind 1. die Atome, deren Mass oder Grösse ein Atom, d. h. unendlich klein ist, und 2. die sogenannte *Vibhu*, oder unendlichen Substanzen, wie Raum, Zeit u. s. w., deren Mass unendlich gross ist. Die zusammengesetzten Substanzen bestehen aus Atomen, und sind als zusammengesetzt vorzüglich, indem sie immer wieder in ihre einfachen Bestandtheile aufgelöst werden können. Die ersten drei Merkmale, welche in diesem *Sūtra* als das Gemeinschaftliche der Substanz, Eigenschaft und Bewegung angegeben werden, passen nun in der That nicht auf einfache Substanzen; denn diese sind nicht vergänglich, nicht anderen Substanzen inharirend, und nicht Wirkungen. Sie passen nur auf Bewegungen und auf vergängliche Substanzen und Eigenschaften. Warum denn diese Zusammenstellung? Dem Verfasser des *Sūtra* war es offenbar darum zu thun, die Bewegungen mit Substanzen und Eigenschaften zu vergleichen, und dies wäre unmöglich gewesen, wenn er sie mit der einfachen Substanz oder mit unvergänglichen Eigenschaften verglichen hätte. *Upaskāra* und *Vivṛiti* bemühen sich nun, das Widersprechende dieser Zusammenstellung hinwegzuerklären. Die *Vivṛiti*, im Ganzen mit dem *Upaskāra* übereinstimmend.

9. Das Gemeinsame der Substanzen und Eigenschaften ist, dass sie den Anfang dessen bilden, was unter dieselbe Klasse fällt.

sagt darüber: Das Allgemeine (die Gattung in der Substanz, Eigenschaft und Bewegung) ist das Sein, das Besondere die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft und Bewegung. Die Auffassung „Sein“ kommt sowohl den Substanzen, wie den Eigenschaften und Bewegungen zu. Demnach besteht das Gemeinschaftliche der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen darin, dass sie 1. das Sein haben, 2. dass sie das Gegentheil der Zerstörung (= Vergänglichkeit) sind, 3. dass die Substanz ihre inhärente Ursache (= Inhärenz in der Substanz) ist, 4. dass sie Ursachen sind und 5. dass sie eine Gattung haben, welche im Sein enthalten ist. Obwohl Vergänglichkeit, Inhärenz in der Substanz, und Wirkung nicht enthalten sind in einer unvergänglichen Substanz oder Eigenschaft, noch Ursachlichkeit in dem, dessen Mass ein Atom ist, oder in unvergänglichen Substanzen, so ist Vergänglichkeit doch eine Eigenschaft der Theilungsglieder der drei Kategorien, welche in der Substanz als inhärenter Ursache vorhanden ist; Wirkung ebenso eine Eigenschaft der Theilungsglieder der drei Kategorien, welche in dem Gegentheile der vorangehenden Nicht-Existenz vorhanden ist; ebenso Ursache eine Eigenschaft der Theilungsglieder der drei Kategorien, welche Statt findet entweder in der inhärenten oder in der nicht-inhärenten Ursache. Das erste und letzte (Gemeinschaftliche, aber (nämlich das Sein, und das Haben des Allgemeinen und Besonderen, ist wörtlich zu verstehen. Dieser Versuch der Vivriti, das Widersprechende in dem Sūtra hinwegzuerklären, ist offenbar misslungen. Ihre Erklärung nämlich beruht darauf, die Substanzen in der Möglichkeit als vergänglich u. s. w. aufzufassen; dies ist aber eben unmöglich. Die allgemeinen Merkmale von Substanz, Eigenschaft und Bewegung (wie diese Begriffe durch Kaṇāda bestimmt werden) sind eben nichts als Allgemeines, d. h. Sein, und Besonderes, d. h. die Begriffe der Substanz, Eigenschaft und Bewegung selbst. Die spätern Darstellungen der Vaiṣeṣhika haben denn auch die Erklärung dieses Sūtra fallen lassen, so z. B. der Bhāḥaparichheda, wo (4) nur das Sein als das Gemeinschaftliche jener drei Kategorien ausgesagt wird.

Ein fernerer Mangel dieses Sūtra ist, dass dasselbe Merkmal zwei Mal angeführt wird, nämlich das Sein und das Allgemeine, welches eben das Sein ist, wenn man nicht Sāmānyaviceshavat (das Haben des Allgemeinen und Besondern) durch das Haben der besonderen Allgemeinheit erklären will.

9. Die Erklärung wird nach dem Upaskāra in dem nächsten Sūtra gegeben. Die Vivriti dagegen sagt: Die erdigen Grundatome bilden den Anfang einer Verbindung von zwei, drei u. s. w. erdigen Atomen, die blaue Farbe u. s. w. der erdigen Grundatome den Anfang einer Verbindung der blauen Farbe von zwei Atomen u. s. w. Dieses findet zwar in dem Aether u. s. w., sowie in dem letzten

10. Substanzen bilden den Anfang einer andern Substanz, Eigenschaften den Anfang einer andern Eigenschaft.
11. Eine Bewegung wird nicht durch eine andere Bewegung hervorgebracht.
12. Eine Substanz wird weder durch ihre Wirkung noch durch ihre Ursache vernichtet.
13. Eigenschaften (werden) auf beide Weise (vernichtet.)

Ganzen (d. h. dem einzelnen Atome) und in dessen Eigenschaft nicht Statt, doch soll es das Haben eines allgemeinen Merkmals der Theilungsglieder der beiden Kategorien, welches vorhanden ist in dem Anfange der eigenen Klasse, bedeuten. — Diese Erklärung der Vivriti ist eben so unhaltbar wie die im vorigen Sūtra.

11. Weil es an einem Beweise dafür fehlt. Sollte eine Bewegung nämlich eine andre hervorbringen, so musste sie es im nächsten Augenblicke ihrer Entstehung thun, gleich wie beim Tone (wo der erste Ton den zweiten, dieser den dritten u. s. w. hervorbringt); denn eine spätere Wirkung gehört, beim Dasein des Dinges, dem Schicksal an. Demnach wenn durch die ersten Bewegungen (und Bewegungen sind ihrer Erklärung nach unmittelbare Ursache der Trennung und Vereinigung; siehe S. 318.) eine Trennung (von den Substanzen, mit welchen das bewegte Ding in Verbindung stand; hervorgebracht ist, welche Trennung konnte durch die zweite Bewegung hervorgebracht werden? Und wenn sie keine Trennung hervorbringt, so ist sie auch keine Bewegung; denn es ist das unterscheidende Merkmal der Bewegung, dass sie die unmittelbare Ursache von Verbindung und Trennung ist. Vivriti.

12. 1. In diesem und den beiden folgenden Sūtra wird der Unterschied zwischen der Substanz und der Eigenschaft und Bewegung gezeigt.

Zur Erläuterung sagt die Vivriti: Eine entstandene (d. h. zusammengesetzte) Substanz wird entweder durch die Vernichtung ihres Substrates (d. h. der Substanzen, welche sie zusammensetzen), oder durch Vernichtung der Verbindung, wodurch sie ins Dasein tritt, aufgehoben; doch hebt sie weder ihre Ursache noch ihre Wirkung auf (indem z. B. eine aus zwei Substanzen zusammengesetzte Substanz diese wieder enthält).

2. Sowohl durch die Ursache als durch die Wirkung derselben. Als ein Beispiel wird von der Vivriti der Ton angeführt; der erste Ton wird nämlich durch seine Wirkung (den zweiten, und der letzte durch seine Ursache (den vorletzten) aufgehoben. — Wir mögen dies zugeben, so wie auch, dass ein Gegenstand des Wissens durch einen andern aus dem Bewusstsein verdrängt wird; aber die Behauptung ist im Sūtra allgemein, und passt doch nicht auf alle Eigenschaften, z. B. nicht auf Farbe, Tastbarkeit u. s. w.

14. Die Bewegung steht mit ihrer Wirkung im Widerstreite.
15. Dass sie Bewegungen und Eigenschatten hat, und dass sie inhärente Ursache ist, dies ist das unterscheidende Kennzeichen der Substanz.

14. D. h. die Bewegung wird durch ihre Wirkung aufgehoben: die Wirkung der Bewegung nämlich ist die Verbindung der bewegten Substanz mit einer andern; sobald sie erfolgt ist, hört die Bewegung auf.

15. Das heisst, sagt der Upaskāra, die Substanz ist das Substrat für Bewegungen und Eigenschaften. Das unterscheidende Kennzeichen (*lakṣaṇam* meint hier ein Zeichen, und zwar eine Art von ausschliessendem Zeichen, wodurch etwas von gleichartigen und ungleichartigen Dingen abgesondert wird, nach der Etymologie: *lakṣhyate anena*, man kennzeichnet dadurch. Hier nun wird die Substanz als solche durch Bewegung und Eigenschaft gekennzeichnet. Durch das Haben von Eigenschaften wird die Substanz von allem Andern, sei es von gleicher oder ungleicher Gattung, als abgesondert gekennzeichnet. Die Eigenschaft und die vier nächstfolgenden Kategorien sind, wegen des Begriffs der Existenz, von derselben Gattung mit der Substanz, die Nicht-Existenz von verschiedener. Demnach ist die Substanz von der Eigenschaft u. s. w. abgesondert, weil sie unter den Begriff des Habens der Eigenschaft fällt: was (nämlich) von der Eigenschaft u. s. w. nicht abgesondert ist, das ist kein Substrat der Eigenschaft, wie die Eigenschaft u. s. w. Obwohl das Haben der Eigenschaft im ersten Augenblicke (des Entstehens) nicht in einem zusammengesetzten Ganzen vorhanden ist<sup>1)</sup>, so ist doch hier (mit dem Haben der Eigenschaft) das Gegentheil der absoluten Nicht-Existenz der Eigenschaft gemeint, weil auch die vorangehende Nicht-Existenz und die Zerstörung der Eigenschaft das Gegentheil der absoluten Nicht-Existenz der Eigenschaft sind. -

Das Haben der Bewegung passt nicht auf alle Substanzen, nämlich z. B. nicht auf den Aether, Raum u. s. w., welche als unendliche Substanzen sich nicht bewegen. Deshalb will die *Vivṛiti* dieses Merkmal nur bedingt gelten lassen, nämlich so, dass das Haben der Bewegung nur eine Eigenschaft der Theilungsglieder der Kategorie, welche in dem Bewegten vorhanden, oder dass es zu verstehen sei durch das Verhältniss zu dem, welches eine durch sich selbst hervorgebrachte Verbindung habe. Die Erklärung, welche die *Bhāṣhāpariheda* (23) von der Substanz giebt, ist, dass sie unter den Begriff der Substanz fällt, und diese Erklärung ist auch im Sinne dieses Systems die einzig richtige.

1) Dies bezieht sich vermuthlich auf Eigenschaften, welche ursprünglich in einer Substanz nicht vorhanden sind, z. B. auf die rothe Farbe der Ziegelsteine, welche durch Hitze hervorgebracht wird.

16. Dass sie Substanzen inhärrt, ohne Eigenschaft, und nicht die unmittelbare Ursache von Verbindungen und Trennungen ist, dies ist das unterscheidende Kennzeichen der Eigenschaft.
17. Dass sie einer Substanz angehört, ohne Eigenschaft, und die unmittelbare Ursache in Verbindungen und Trennungen ist, dies ist das unterscheidende Kennzeichen der Bewegung.
18. Die Substanz ist die gleiche Ursache von Substanz, Eigenschaft und Bewegung.

16. Der Upaskāra erklärt dies Sūtra folgendermassen: Inhärenz in der Substanz kommt auch der Substanz nämlich der zusammengesetzten zu (und ist demnach kein unterscheidendes Merkmal der Eigenschaft); deshalb wird gesagt „ohne Eigenschaft.“ Diese Bestimmung ist dennoch zu weit, denn sie schliesst auch die Bewegung in sich; deshalb wird gesagt, dass sie nicht unmittelbare Ursache von Verbindungen und Trennungen ist. (Mittelbare Ursache kann sie allerdings sein, wie die Hand, welche einen auf dem Boden stehenden Stock hält, mittelbar, durch ihre Verbindung mit dem Stocke nämlich, auch mit dem Boden verbunden ist. Hier ist eine Eigenschaft, die Verbindung der Hand mit dem Stocke, die mittelbare Ursache der Verbindung der Hand mit dem Boden). Die Erklärung, welche die Vivriti von der Eigenschaft giebt, ist: Eigenschaft ist das Allgemeinheit (nämlich eben den Begriff der Eigenschaft Habende, welches von dem Eigenschaft Habenden der Substanz) und der Bewegung verschieden ist. — „Verschieden von der Bewegung“ bedarf einer Erläuterung, und so ist die Definition der Vivriti keine Verbesserung.

17. Bewegung kommt nur einer Substanz zu. Eine Substanz mag aus mehreren Substanzen bestehen, eben so eine Eigenschaft durch mehrere Eigenschaften, z. B. die Farbe eines Ganzen durch die Farben der Theile hervorgebracht werden, eine Bewegung gehört aber immer nur einer Substanz an. Ferner hat die Bewegung gleich der Eigenschaft, keine Eigenschaft; denn diese ist das unterscheidende Merkmal der Substanz, und schliesslich ist die Bewegung, die unmittelbare, oder die direkte Ursache von Vereinigungen und Trennungen. Wenn die Bewegung einer Substanz aufhört, so geht diese eine neue Verbindung mit andern Substanzen ein, und so ist die Bewegung die direkte Ursache der Verbindung, obwohl diese eine Reihe von Mittelursachen, z. B. den Willen Gottes, menschliche Absicht, das Schicksal u. s. w. haben kann. V.

18. Das Gemeinschaftliche der drei ersten Kategorien wird nun vermittelst der Ursache wieder aufgenommen. Der Sinn dieses Sūtra ist, dass selbst in einer Substanz als inhärenter Ursache Substanz, Eigenschaft und Bewegung Statt finden. Das Gemeinschaftliche der drei Kategorien ist das Haben einer Gattung, welche in der Substanz als inhärenter Ursache sich findet. U.



19. So ist die Eigenschaft (die gleiche Ursache von Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen).
20. Die Bewegung (ist die gleiche Ursache) von Verbindungen, Trennungen und Geschwindigkeiten.
21. Die Bewegung (ist) nicht (die Ursache) von Substanzen.

19. Das Gemeinsame der drei Klassen besteht in dem Haben einer Klasse, welche der Eigenschaft als nicht-inhärenter Ursache einwohnt. Von Substanzen ist Verbindung die nicht-inhärente Ursache von Eigenschaften, wenn sie Produkte sind, wie Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Einzelheit u. s. w. sind die ursächlichen Eigenschaften (z. B. die Farbe, der Geruch u. s. w., welche in den Theilen, welche ein Ganzes bilden, vorhanden sind) die nicht-inhärente Ursache, von Erkenntnissen und andern Eigenschaften der Seele ist die Verbindung des innern Sinnes (mit der Seele und respective mit den Gegenständen der Sinne) die nicht-inhärente Ursache, von den Eigenschaften der irdigen Grundatome (doch gewiss nur, wenn sie eine Veränderung zeigen) ist die Verbindung mit Feuer die nicht-inhärente Ursache, von Bewegungen aber sind sanfte Berührung mit Feuer, Schlag, Schwere, Flüssigkeit, Selbstwiedererzeugung, die Verbindung der Seele in ihrer Abhängigkeit vom Schicksal (*adrishtavat*), die Verbindung der Seele, wenn sie will u. s. w. die nicht-inhärente Ursache. Zuweilen ist selbst eine einzige Eigenschaft der Anfang von allen dreien, von Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen; z. B. die Verbindung eines mit Geschwindigkeit begabten Haufens Baumwolle verursacht in einem andern Haufen Baumwolle Bewegung, und bringt eine Substanz aus zwei solchen Haufen bestehend, und die Ausdehnung derselben hervor. *Upaskâra*. Dr. Ballantyne liest, statt *tathâ* (so), *ubhayathâ*, und übersetzt: In two ways a quality (may be a cause of all the three) und erklärt: Of substances the non-intimate cause is conjunction (as the conjunction of the threads is the non-intimate cause of the web),. Then again the colour of the threads is the non-intimate cause of the colour of the web. And thus a quality may be a cause in two ways, in as much as the quality may be already existing in the cause—e. g. the colour. — or it may be one existent only in the product—e. g. the conjunction. Die Bemerkung, dass eine Eigenschaft entweder schon in der Ursache, oder erst im Produkte, existiren kann, ist zwar richtig; dennoch scheint Dr. Ballantyne's Lesart verwerflich, indem eine Eigenschaft, welche schon in der Ursache vorhanden ist, z. B. eine Farbe, nicht alle drei, Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen, zugleich hervorbringen kan.

20. Wie z. B. die Bewegung, welche in einem Pfeile entsteht, die Trennung desselben vom Bogen, Verbindung mit einem andern Orte, und Schnelligkeit im Pfeile hervorbringt. V.

22. Weil (sie davon) ausgeschlossen ist.
23. Die Substanz ist die gleiche Wirkung von Substanzen.
24. Die Bewegung ist nicht (die Wirkung) von Bewegungen, weil sie den entgegengesetzten Charakter der Eigenschaft hat.
25. Zahlen von zwei aufwärts, Einzelinheit, so wie Verbindung und Trennung (werden hervorgebracht von mehr als einer Substanz).

22. Weil sie davon ausgeschlossen ist, weil die Bewegung zu der Zeit, wo die Substanz entsteht, nicht vorhanden ist. Die Bewegung, welche die Anfangs-Verbindung der Theile hervorbringt, ist zur Zeit der Entstehung der Substanz aufgehoben, weil die Bewegung nach der Verbindung (des bewegten Körpers mit einem andern) durch diese aufgehoben ist. Auch darf man nicht behaupten, dass die Bewegung, wenn gleich zur Zeit der Wirkung (ihrer Wirkung, d. h. der Verbindung, oder der Wirkung der Verbindung, d. h. der neuen Substanz?) nicht vorhanden, als Ursache zulässig sei, weil sie in dem Augenblicke, welcher der Wirkung vorangegangen, Statt gefunden habe; dann nach der Zerstörung eines grossen Gewebes ist im vorhergehenden Augenblicke der Entstehung von Stückgeweben in den Theilen dieser letzteren die Bewegung nicht vorhanden. In der That ist auch in der Substanz, welche abhängig ist von einer durch Bewegung hervorgebrachten Anfangs-Verbindung, Bewegung nicht die Ursache, weil die Bewegung durch die Verbindung in den Fehler, dass die Wirkung von einer andern Ursache (eben von der Verbindung) hervorgebracht wird, verfallen wurde. Vivriti.

23. D. h. eine Substanz als ein Ganzes ist die Wirkung von zweien oder mehreren Substanzen, welche sie als ihre Theile zusammensetzen.

Dr. Ballantyne's Text hat *dravyakâryam* statt *dravyam kâryam*. Er übersetzt: A substance which is a product is the common property (i. e. the common result) of substances (more than one). Ich glaube aber nicht, dass sich *sâmânyam* in dieser Bedeutung rechtfertigen lässt.

24. Es wurde als ein gemeinschaftliches Merkmal von Substanzen und Eigenschaften ausgesagt, dass sie Gegenstände ihrer eigenen Klasse hervorbringen, von Bewegungen aber im 11ten Sûtra verneint, dass sie Bewegungen hervorbringen. Diese Verneinung wird hier wiederholt U.

25. Hier muss man „werden hervorgebracht von mehr als einer Substanz“ suppliren. Unter Einzelinheit ist die Einzelheit zwischen zwei, drei u. s. w. zu verstehen. U

Ich habe *sâmânya* als gleichbedeutend mit demselben Ausdrucke im 23sten Sûtra aufgefasst; der *Upaskâra* erklärt es durch „Vielseitigkeit“, eine Auslegung, welche durchaus unnöthig ist.

26. Die Bewegung ist nicht die gleiche Wirkung (von mehreren Substanzen), weil sie nicht (mehreren Substanzen) inhärit.
27. Die Substanz (ist die Wirkung) von (mehreren) Verbindungen.
28. Eine Farbe (ist die Wirkung) von mehreren Farben.
29. Aufwerfen (ist die Wirkung) der Schwere, des Willens und der Verbindung.

---

26. Wenn die Bewegung einer Vielheit einwohnte, so würde bei der Bewegung einer Substanz die Vorstellung entstehen: zwei oder mehrere Substanzen bewegen sich. Da dies aber nicht der Fall ist, so wohnt die Bewegung auch keiner Mehrheit ein. Wollte man nun einwenden: Die Bewegung des Körpers und seiner Theile wird von mehreren, dem Körper und dessen Theilen, eben angefangen; wie könnte sonst bei der Bewegung des Körpers die Vorstellung von einer Bewegung der Hände, Füsse u. s. w. vorhanden sein? Und so verhält es sich auch mit einem andern Ganzen; — so antworten wir, dies ist nicht der Fall; denn die Vorstellung ist die, dass in der gesamten Bewegung des Ganzen die gesamte Bewegung der Theile eingeschlossen ist. Hier ist auch kein Widerspruch; denn bei der Bewegung eines Theils stellt man sich nicht vor, dass sich überall das Ganze bewegt.

27. Das heisst, eine Substanz ist die Wirkung von vielen Verbindungen; diese gilt mit Ausnahme von Verbindungen solcher Substanzen, die keine Tastbarkeit haben (wie Raum, Zeit u. s. w.), ferner von letzten Ganzen (wie einem Topfe) und ungleichartigen Substanzen. U.

28. Nämlich ein und dieselbe Wirkung. Farbe an beiden Stellen dient hier nur als ein Beispiel, und schliesst auch Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zähigkeit, ursprüngliche Flüssigkeit, Einheit, und Einzelinheit, sofern sie Einem zukommt, ein (die Vivriti fügt mit Recht noch Ausdehnung, Geschwindigkeit, Elasticität und Schwere hinzu); denn die genannten Eigenschaften, welche schon in der Ursache (den Theilen, aus welchen ein Ganzes entsteht) vorhanden sind, fangen in den Wirkungen (dem zusammengesetzten Ganzen), eine Eigenschaft von derselben Gattung an.

29. Hier ist die Schwere, welche in der Hand, dem Erdklösse u. s. w. vorhanden ist, die Mittelursache, die Verbindung der Seele, in welcher Willen Statt findet, die nicht-inhärente Ursache des Aufwerfens der Hand, der Wurf mit der Hand aber die nicht-inhärente Ursache des Aufwerfens des Erdklösses. U.

Das Aufwerfen bezeichnet auch das Niederwerfen und die andern Bewegungen. Bei dem Aufwerfen finden drei Ursachen Statt, die Schwere des aufzuwerfenden Dinges, der Wille des Aufwerfenden, und der Wurf der aufzuwerfenden Hand; deshalb kann Bewegung ein und dieselbe Wirkung von mehreren Ursachen sein. V.

30. (Die Wirkungen) der Bewegungen sind Vereinigungen und Trennungen.
31. In (der Auseinandersetzung) der Ursache im Allgemeinen ist Bewegung (nur) als Ursache von Substanzen und Bewegungen geeignet.

### Zweiter Abschnitt.

1. Wenn die Ursache nicht existirt, so existirt auch die Wirkung nicht.

30. Das „Und“ soll nach der Vivriti anzeigen, dass auch Geschwindigkeit und Elasticität eingeschlossen sind. Geschwindigkeit, welche nach dem 20sten Sûtra eine der Wirkungen der Bewegung ist, ist ohne Zweifel eingeschlossen; wie aber Elasticität, verstehe ich nicht.

31. Aber, könnte man einwenden, es war vorhin erklärt (Sû. 21 und 24), dass Substanzen und Bewegungen nicht die Wirkungen von Bewegungen sind; aber Verbindung und Trennung sind die Wirkungen von Verbindung und Trennung; es ist demnach widersprechend, wenn der Bewegung Ursachlichkeit zuerkannt wird. Zur Antwort dient das gegenwärtige Sûtra. Durch den Ausdruck „Ursache im Allgemeinen“ wird bezeichnet die Auseinandersetzung derselben. Deshalb in der Auseinandersetzung, wo Ursache im Allgemeinen erwähnt wurde, wurde die Ursachlichkeit der Bewegung mit Rücksicht auf Substanz und Bewegung geläugnet. doch war es keineswegs die Absicht, sie schlechthin zu laugnen, weil dies dem so eben vorangehenden Sûtra (30) widersprechen würde. V.

1. Zur Einleitung zu diesem Sûtra bemerkt die Vivriti: Das Gemeinschaftliche in der Ursache und Wirkung ist im vorigen Abschnitte aufgezeigt. Wie aber ist dies möglich? Das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung ist nicht bewiesen, und ohne einen Beweis desselben ist es gleich dem Horne eines Haasen. Um diesem Einwurfe zu begegnen, wird das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung festgestellt.

Zur Erklärung des Upaskâra. Nämlich, selbst wenn Erde, Rad, Wasser, Topf, Faden u. s. w. (Alles Mitursachen zur Hervorbringung eines Topfes) zusammen sind, so wird bei der Nicht-Existenz des Stockes die Nicht-Existenz des Topfes, und ebenso, wenn gleich Erde, Wasser u. s. w. zusammen sind, bei der Nicht-Existenz des Samens die Nicht-Existenz des Schösslings wahrgenommen. Und dies (Verhältniss) zwischen dem Stocke und dem Topfe so wie zwischen dem Samen und dem Schössling ist ohne das Verhältniss zwischen Wirkung und Ursache unmöglich; sonst würde auch bei der Nicht-Existenz des Webstuhls u. s. w. der Topf, oder bei dem Nicht-Existiren eines Steines u. s. w., der Schössling nicht existiren. Ferner, es wird das Dann- und Wann-Vorhandensein

eines Topfes, Gewebes u. s. w. wahrgenommen; dies wäre ebenfalls ohne das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung unmöglich; denn das Dann und Wann von existirenden Dingen, welches darin besteht, dass sie einige Zeit vorhanden, und eine andere Zeit nicht vorhanden sind, ist ohne Abhängigkeit von einer Ursache widersprechend. In diesem Falle nämlich (wenn das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung nicht da wäre), würde etwas sein oder nicht sein, nicht aber dann und wann sein; denn ein Existirendes kann nicht nicht existiren, noch (ein Nicht-Existirendes) ohne Ursache existiren, noch kann es zufällig, noch auch durch etwas, das nicht wahrnehmbar ist, gleich dem Horn eines Haasen, existiren, sondern durch eine wahrnehmbare Grenze. sei sie ein Stock, ein Webstuhl u. s. w.; denn sie wird in der Wirkung, dem Topte, Gewebe n. s. w. beobachtet. Die Gränze nun ist die Ursache. Ferner bei der Nicht-Existenz des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung würde weder Handeln noch eine Enthaltung vom Handeln Statt finden, demgemäss die Welt ohne Bestrebung sein; denn weder geschieht ein Handeln ohne ein Wissen der Mittel, das Gewünschte zu erreichen, noch Enthaltung vom Handeln ohne ein Wissen der Mittel, das Verabscheute zu vermeiden.

Die Vivriti fasst dies so zusammen: Von der Vorstellung, dass bei der Nicht-Existenz des Stockes der Topf nicht vorhanden ist, folgt die Nothwendigkeit der Nicht-Existenz des Toptes bei der Nicht-Existenz des Stockes; diese aber ist ohne ein Verhältniss der Ursache und Wirkung zwischen Stock und Topf unmöglich: sonst würde bei der Nicht-Existenz des Stockes auch die Vorstellung der Nicht-Existenz des Gewebes möglich sein. Eben so wird das Dann- und Wann-Vorhandensein der Wirkungen, wie eines Topfes, wahrgenommen, indem sie einige Zeit vorhanden, eine andre Zeit nicht vorhanden sind; dies ist ebenfalls ohne die Abhängigkeit des Toptes u. s. w. von einer Ursache unmöglich: sonst würde der Topf u. s. w. entweder immer sein, oder immer nicht sein, nicht aber dann und wann sein. Noch mehr: ohne das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung würde weder ein Handeln, noch eine Enthaltung davon Statt finden, die Welt würde demnach ohne Bestrebung sein aus den von dem Upaskāra angeführten Gründen. Die Anhänger der Sāṅkhya aber behaupten, dass ein Topf, der vorher in der Erde (seiner Ursache) verborgen war, offenbar werde, und wiederum durch den Schlag eines Hammers u. s. w. verborgen werdend in der Erde bestehe; demgemäss seien Offenbarwerden und Verbergen eben Entstehen und Vergehen. Man dürfe aber nicht sagen: dieses (Offenbar-Werden und Verbergen) sei nicht wirklich; denn wäre es so, warum entstande nicht ein Topf aus einem Faden? Eben so wenig dürfe man sagen, dass es keinen Beweis gäbe von dem Dasein der Wirkungen in der Ursache vor ihrer Entstehung; denn der Beweis wäre in dem Texte der Veda gegeben, „seiend war dies eben, o

2. Nicht aber (umgekehrt) wenn die Wirkung nicht existirt, existirt (auch) die Ursache nicht.

Guter, zuvor (vor der Schöpfung)“ Dies ist zu überlegen. Weil man beim Offenbarwerden des Offenbarwerdens einen Rückschritt in's Unendliche annehmen musste; — denn wäre das Offenbarwerden vorher nicht da, so wäre Entstehung aus einem Nicht-Seienden zuzugeben; — so ist die Annahme eines früheren Seins von Topfen u. s. w. nicht zulässig. Der Begriff der Ursache ist aber der Begriff einer Gattung von etwas, welches unabänderlich der Wirkung vorhergeht, und nicht den Fehler der falschen Beziehung hat, oder auch

2. Gäbe es nicht ein Gesetz mit Rücksicht auf das Verhältniss zwischen Wirkung und Ursache, so würde auch bei der Nicht-Existenz der Wirkung die Ursache nicht existiren. (Aber die Nicht-Existenz der Wirkung hat nicht die Nicht-Existenz der Ursache zur Folge, während die Nicht-Existenz der Ursache die Nicht-Existenz der Wirkung zur Folge hat

In diesem Sūtra wird die Regel des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache erklärt. Wenn ein Gesetz des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache nicht existirte, so wäre es nicht nothwendig, dass bei der Nicht-Existenz der Wirkung die Ursache nicht existirte; die Nicht-Existenz der Ursache aber zieht die Nicht-Existenz der Wirkung nothwendig nach sich.

In Gautama's Nyāya Sūtra ist das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung auf ähnliche Weise festgestellt. Zur Vergleichung der Ansichten beider Schulen stelle ich die hauptsächlichsten Sūtra von Gautama, welche sich auf dieses Verhältniss beziehen, hier zusammen.

Das Sūtra (4, 3. 11), in welchem das Verhältniss zuerst ausgesprochen wird, lautet: (Entstehung) des Bestimmten (findet Statt) vom Bestimmten; denn so wird es durch Wahrnehmung bewiesen. Das Bestimmte meint nach dem Kommentar, irgend eine bestimmte Gattung, z. B. Erde, als ein Produkt, entsteht aus Erde, als Ursache. Das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung ist also ein wirkliches, und der Beweis dafür ist die Wahrnehmung. Eigentlich ist nun kein anderer Beweis mehr nöthig; indessen kam es dem Verfasser der Nyāya darauf an, die widersprechenden Ansichten der übrigen Schulen bei diesem wichtigen Punkte als ungegründet nachzuweisen.

Angenommen denn, das Verhältniss, wie es in jenem Sūtra aufgestellt, sei nicht richtig, so liegt seine Unrichtigkeit entweder in der Auffassung der Ursache, oder der Wirkung.

1. Liege die unrichtige Auffassung in der Ursache.

Die Ursache ist entweder ein Seiendes, oder ein Nicht-Seiendes, oder es giebt gar keine Ursache.

Die Ursache wurde als ein Seiendes angenommen; aber sie ist vielmehr, so behauptet ein Bauddha, ein Nicht-Seiendes; denn Offenbarung (was sonst Wirkung genannt wird) findet nicht Statt ohne eine vorangegangene Vernichtung<sup>1)</sup>. So z. B. wird ein Schössling (d. h. ein Seiendes) nicht offenbar ohne Vernichtung des Samens, und diese Vernichtung ist demnach die materielle Ursache des Schösslings. Die Widerlegung geschieht durch ein Trilemma, indem der Begriff der Vernichtung nach seinen verschiedenen Seiten untersucht wird. Was ist nun unter Vernichtung gemeint? Meint es das Vernichtende, oder Vernichtete, oder die Vernichtung selbst?

Meint es das Vernichtende, so ist dies ein widersprechender Begriff<sup>2)</sup>. Wenn nämlich das Vernichtende nicht vorher existierte, so hat man nicht den Begriff eines Vernichtenden; existirt es aber vorher, so ist es falsch, dass es nachher offenbar wurde.

Oder Vernichtung meint das Vernichtete. Es giebt aber keine Entstehung aus vernichteten Dingen<sup>3)</sup>. So ist der Same, wenn er vernichtet ist, nicht die Ursache des Schösslings.

Oder es meint Vernichtung selbst. Es ist aber unmöglich, dass sie die inhärente Ursache eines existirenden Produktes sei, weil ein solches durch den Begriff der Substanz als seiner inhärenten Ursache bestimmt wird<sup>4)</sup>.

Es ist demnach unmöglich, dass ein Nicht-Seiendes die Ursache eines Seienden ist. Wohl denn; nehme man an, es gäbe gar keine Ursache; diese Annahme schliesst zwei andere in sich; es giebt keine Ursache, weil das Seiende zufällig entspringt, oder weil es überhaupt nur Seiendes giebt.

Die Ansicht, dass Alles zufällig entsteht, begnügt sich Gautama nur aufzustellen, und ihrem Begriffe nach zu bestimmen, ohne sie einer Widerlegung zu würdigen<sup>5)</sup>.

Die zweite Ansicht wird von der Sāṅkhya aufgestellt. Nach ihr ist alles Seiende ewig. Giebt es nur Seiendes in diesem Sinne, so giebt es auch keine Ursache und Wirkung, wie beides gewöhnlich verstanden wird. Das Entstehen ist ein Offenbarwerden dessen,

1) Nyāya Sū. 4. 4. 14: „Von Nicht-Existenz entsteht Existenz; denn Offenbarung ist nicht, wenn nicht Vernichtung vorangegangen.“

2) N. S. 4. 4. 15. „Das ist nicht der Fall; denn es widerspricht sich selbst.“

3) N. S. 4. 4. 17. „Nein; denn es giebt keine Entstehung aus Vernichtetem (aus Dingen, die vernichtet sind).“

4) Dies letzte Glied der Disjunktion gehört dem Kommentare an; auch bemerke ich, dass die weitere Ausführung der Beweise diesem entlehnt ist.

5) N. S. 4. 6. 22. „Es giebt keine Entstehung von Existenzen aus keiner Ursache; denn wir nehmen die Spitzigkeit eines Dorns wahr.“ Und 4. 6. 23. und 24.

was ursprünglich ist; eben so ist das Zerstörte nicht wirklich zerstört, nur verdunkelt, und beharrt in seinem ursprünglichen Sein<sup>1)</sup>.

Wäre diese Ansicht richtig, so müssten (schliesst Gautama) auch keine Ursachen des Entstehens und Vergehens wahrgenommen werden; nun werden sie aber wahrgenommen, folglich ist sie nicht richtig.

Alle Annahmen, den Begriff der Ursache anders als im obigen Sûtra (4, 3, 11) zu bestimmen, haben sich als falsch erwiesen. Demnach, giebt es eine Unrichtigkeit in dem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung, so kann diese nur in der Wirkung liegen.

2. Die unrichtige Auffassung liege denn in der Wirkung.

Wirkung kann überhaupt nicht existiren; denn:

N. S. 4. 11. 48. (Eine Wirkung ist vor ihrer Hervorbringung) weder ein Nicht-Seiendes, noch ein Seiendes, noch auch ein (zugleich) Seiendes und Nichtseiendes, weil Sein und Nicht-Sein sich widersprechen.

Sie ist, nach der Erklärung des Kommentares, kein Nicht-Seiendes, weil, wenn ein Nicht-Seiendes seiend werden könnte, auch die Hörner eines Haasen u. s. w. zum Dasein kommen, und Oel im Sand u. s. w. gefunden werden könnte. Sie ist auch kein Seiendes; denn es widerspricht sich, dass das Seiende zum Sein kommen soll; aus demselben Grunde ist sie nicht Seiendes und Nicht-Seiendes zugleich, weil Seiendes und Nicht-Seiendes im Begriffe des Seins und Nicht-Seins sich widersprechen.

Dass die Wirkung vor ihrer Entstehung nicht ein Seiendes, noch auch ein Seiendes und Nicht-Seiendes zugleich sein könne, wird nun von Gautama zugegeben, dagegen behauptet, dass sie vorher nicht-seiend sei.

N. S. 4. 11. 49. „Vor seiner Entstehung ist das, was den Charakter hat zum Sein zu kommen, in der That ein Nicht-Seiendes; denn wir beobachten beides, Entstehen und Vernichtung.“

Oder nach dem Kommentare. Das, welches betrachtet wird als etwas, was zum Dasein kommt, z. B. ein Gewebe u. s. w., ist vor seiner Hervorbringung kein Seiendes, weil Hervorbringung und Zerstörung erwiesen sind; denn wir haben die Vorstellung, dass jetzt der Topf hervorgebracht, und jetzt der Topf vernichtet wird; aber was in Wahrheit ist, kann nicht hervorgebracht werden, weil wir dann den Fall hätten, dass ein Hervorgebrachtes wiederum hervorgebracht würde.

1) N S. 4. 8. 29. „Alles ist ewig, weil die fünf Elemente ewig sind.“

4. 8. 30. „Nicht so, weil die Ursachen des Entstehens und der Vernichtung wahrgenommen werden.“

4. 8. 31. „Dies ist keine Widerlegung (unseres Einwurfs, sagt der Sankhya, weil der Charakter davon nur verdunkelt ist.“

4. 8. 32. „Dies ist nicht so, weil die Ursache der Entstehung wahrgenommen wird.“



Die Uebereinstimmung, mit welcher beide Systeme den Begriff der Ursache und Wirkung auffassen, ist nicht zu verkennen. Beide entlehnen ihn aus der Erfahrung; beiden ist die Wirkung ein vor ihrer Entstehung Nicht-Seiendes, denn auch Kanāda erklärt (IX. 1. 1.): „(eine Wirkung ist) vorher nichtseiend, weil Bewegungen und Eigenschaften nicht darauf bezogen werden.“ Wäre die Wirkung nämlich etwas Seiendes (eine Substanz), so müsste sie auch Eigenschaften und Bewegungen haben. Kanāda bestimmt den Begriff der Ursache unstreitig schärfer, indem er den Satz aufstellt, wenn die Ursache nicht da ist, so ist auch die Wirkung nicht da.

Weder Kanāda noch Guatama erklären den Begriff der Ursache ausdrücklich. Der Upaskāra bestimmt die Ursache als etwas, welches der Wirkung unabänderlich vorangeht. Diese Erklärung schien jedoch der Schule nicht befriedigend, indem ja die sogenannten unendlichen Substanzen, wie Raum, Zeit u. s. w. (und man kann hinzufügen, alle Substanzen, welche nach der Ansicht der Schule ewig sind) einer Wirkung vorangehen. Um nun den Begriff der Ursache vor einer solchen Verwechslung zu hüten, wurde später der Zusatz gemacht, dass das der Wirkung unabänderlich Vorangehende nicht den Fehler der falschen Kausalität haben dürfe. Es giebt aber fünf Arten derselben (vid. Bhāṣhā-pariccheda 18—20).

1. Der Begriff, unter welchem die Ursache aufgefasst wird, wie z. B. wenn man den Begriff, unter welchem der Stock, der den Topf hervorbringt, aufgefasst wird, als die Ursache des Topfes ansieht.

2. Das, welches mit der Ursache nur zufällig verbunden ist, z. B. die Form des Stockes, ob er gerade oder schief u. s. w. ist.

3. Die Beziehung der Wirkung auf eine Ursache, welche schon als Ursache einer andern Wirkung anerkannt war, wie wenn der Aether als Ursache des Topfes betrachtet wird. Hier wird der Aether als Ursache des Topfes angesehen, weil er den Begriff des Aethers hat, während er dadurch die inhärente Ursache des Tons ist.

4. Die Annahme, dass der Urheber der Ursache die Ursache der Wirkung ist, wie wenn der Vater des Topfers als die Ursache des Topfes angenommen wird.

5. Alles von der nothwendigen früheren Existenz Verschiedene, wie wenn man den Esel, welcher die Erde trägt, woraus der Topf gemacht wird, als die Ursache des Topfes ansieht.

Die letzte Art wird vom Verfasser der Bhāṣhā-pariccheda als die allein nothwendige angenommen, weil sie die übrigen in sich schliesst.

Nach den spätern Schulen giebt es drei Arten von Ursachen:

1. Die inhärente, oder materielle Ursache; sie ist die Ursache, welche durch die Wirkung nicht aufgehoben wird, sondern in ihr bleibt. Sie gehört nur der Substanz an, und ist dreifach, indem erstens mehrere Substanzen als Theile eine neue Substanz als ein

### 3. Allgemeines und Besonderes, beides hängt vom Wissen ab.

Ganzes bilden, wie der Topf aus seinen beiden Hälften entsteht, oder zweitens eine Substanz eine Eigenschaft hervorbringt, wie der Aether den Ton, oder drittens eine Substanz die Ursache einer Bewegung ist.

2. Die nicht-inhärente Ursache: sie kommt den Eigenschaften und Bewegungen zu, indem Eigenschaften die nicht-inhärenten Ursachen von Substanzen und Bewegungen, und Bewegungen die nicht-inhärente Ursache von Eigenschaften sind.

3. Die Mittel-Ursache, oder die Ursache, welche von den beiden ersten verschieden ist.

Unter diesen drei Ursachen ist eine die Haupt-Ursache, oder die, welche am meisten dazu beiträgt, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen (Tarka-Saṅgraha, und Müller, Beiträge z. Kenntniss d. ind. Phil. Zeitschr. d. D. M. G. VI. S. 221)

Dies ist, was inhärente und nicht-inhärente Ursachen betrifft, ganz die Lehre Kaṇāda's, die er nicht ohne Aufwand von Mühe in Sūtra 9—31 der ersten Abtheilung des ersten Buches auseinandergesetzt hat. Zwar unterscheidet er hier nicht ausdrücklich zwischen inhärenter und nicht-inhärenter Ursache (wenn man nicht das 15te Sūtra als diese Eintheilung enthaltend ansehen will); doch holt er dies im 10ten Buche nach, wo (10. 2. 1—6) die Begriffe der inhärenten und nicht-inhärenten Ursache festgestellt werden. Ob Kaṇāda selbst den Begriff der Mittelursache bestimmt habe, scheint mir zweifelhaft. Der Kommentar behauptet zwar, dass es geschehen sei in (10. 2. 7.) „Die Besonderheit des Feuers ist durch Inhärenz in dem Verbundenen“, wo er ergänzt „die Mittelursache der Farbe u. s. w., welche durch Reife hervorgebracht wird.“ Allein es ist fraglich, ob Kaṇāda hieran gedacht habe.

3. Das Allgemeine, bemerkt der Upaskāra, ist zwiefach, das Höchste und das Nicht-Höchste, das Höchste das Sein, das Nicht-Höchste der Begriff der Substanz u. s. w., welcher im Sein enthalten ist. Hier ist das Kennzeichen von dem Allgemeinen und dem von diesem Besondern das Wissen, von dem Allgemeinen das umfassende Wissen, von dem Besondern das ausschliessende Wissen. Es hängt vom Wissen ab, meint, das Wissen ist das Kennzeichen, das Merkmal davon. Das Allgemeine dann ist das Beständige, welches in vielen Individuen vorhanden ist, oder auch das, welches beim Vorhandensein des Beständigen die allgemeine Beziehung der gegenseitigen Nicht-Existenzen auf ihr Substrat ist. Auf diese Weise erhält das Nicht-Höchste (der Text hat tathâ param [das Höchste], welches keinen Sinn giebt, es muss heissen tathâparam) einen besondern Namen, wie mit der umfassenden Vorstellung „dies ist eine Substanz“ zugleich die besondere Vorstellung, „dies ist keine Eigenschaft, dies ist keine Bewegung“, vorhanden ist. Demgemäss giebt

4. Weil Existenz die Ursache des umfassenden (Wissens) ist, ist sie eben Allgemeines.
5. Die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung sind Allgemeines und Besonderes.

es eine Besonderheit der allgemeinen Begriffe, wie Substanzialität u. s. w.

Die Vivriti fasst dies schärfer: Es giebt ein doppeltes Allgemeines, das Allgemeine ist das Höchste, das Besondere das Nicht-Höchste. Es hängt vom Wissen ab, heisst, das Wissen ist das Merkmal desselben. Demnach ist das Allgemeine zwiefach, das Höchste und das Nicht-Höchste. Hier ist das Merkmal von dem Allgemeinen und dem Besondern, von dem Höchsten und Nicht-Höchsten das Wissen, von dem Allgemeinen das umfassende Wissen, von dem Besondern das ausschliessende Wissen. Umfassend ist das, was an vielen Orten, ausschliessend das, was an wenigen Orten vorhanden ist. Demnach ist das Sein das höchste Allgemeine, weil es an mehreren Orten vorhanden ist als jedes andere Allgemeine, der Begriff der Substanz u. s. w. ein nicht-höchstes Allgemeines, weil es an wenigern Orten ist als das Sein, zugleich aber auch ein Höchstes, weil es an mehreren Orten ist als das Erdige u. s. w. So als ein Höchstes, d. h. Allgemeines, und als ein Nicht-Höchstes, d. h. Besonderes, ist es nicht beständig, sondern vom Wissen abhängig.

Folgende Hindernisse der Klasse werden von den Lehrern der Nyāya aufgezählt: 1. Untheilbarkeit des Individuums. 2. Aehnlichkeit. 3. Verwirrung. 4. Rückgang in's Unendliche. 5. Fehlen des Begriffs und 6. Nicht-Vorhandensein der Verbindung. Demgemäss ist der Begriff des Aethers keine Klasse, weil nur ein solches Individuum existirt; die Begriffe von Ghata und Kalasa (beides bedeutet Topf) nicht zwei Gattungen, weil der Individuen nicht mehr und nicht weniger sind, der Begriff des Materiellen und der Form nicht eine Klasse wegen der Verwirrung, welche eintritt in die Individuen durch das allgemeine Substrat der gegenseitigen und absoluten Nicht-Existenz, der Begriff des Allgemeinen ist keine Klasse, weil ein Rückgang in's Unendliche Statt fände, der Begriff des Besondern nicht, weil seine Natur ausschliessend ist, und dadurch der Begriff (des Allgemeinen) verloren ginge. Der Begriff der Inhärenz ist keine Gattung, weil (hier) die Inhärenz-Verbindung nicht vorhanden ist. V.

4. Existenz (bhāva) ist dasselbe mit dem Sein (sattā). Das umfassende Wissen, das Wissen, welches an vielen Orten ist, ist Allgemeines, und nicht irgendwie Besonderes, da es nichts Umfassenderes als das Sein giebt.

5. Das „Und“ soll hier bedeuten, dass auch das Erdige u. s. w., das Farbige u. s. w., das Aufwerfen u. s. w. Gattungen sind, welche

6. Mit Ausnahme von dem letzten Besondern.
7. Woher in Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen (das Wasser entsteht) dies (ist) seiend, ist das Sein.
8. Das Sein ist etwas von den Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen Verschiedenes.
9. Weil (das Sein) in Eigenschaften und Bewegungen existirt, so ist es weder eine Bewegung, noch eine Eigenschaft.

in den Begriffen der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung enthalten sind.

6. Nach der bisherigen Darstellung konnte man mit Recht zweifeln, dass der Begriff des Besondern von dem des Allgemeinen verschieden sei, indem beide höchstens Arten des Allgemeinen bezeichneten. Mit Rücksicht hierauf bemerkt die Vivṛiti: Der Zweifel, ob mit der Auffassung des Besondern als eines Allgemeinen, die Zahl von sechs positiven Kategorien aufgehoben wäre (denn sind Allgemeines und Besonderes dasselbe, so bleiben nur fünf), wird in dem gegenwärtigen Sūtra gelöst. Mit Ausnahme von dem letzten Besondern, welches in den ewigen Substanzen sich findet. Und der vollständige Sinn ist, die Unterschiede, welche zuletzt, am Ende (der Theilung eines materiellen Ganzen) zurückbleiben, über welche hinaus es kein Besonderes mehr giebt, welche nur in Einem (in einer Substanz nämlich) vorhanden sind. Demnach bezieht sich der Ausdruck des Besondern im vorhergehenden Sūtra nicht auf die Kategorie des Besondern, welche nur in Einem sich findet, sondern auf das Allgemeine, welches in einem Andern eingeschlossen ist (während das Besondere in diesem Sūtra die selbständige Kategorie des Besondern bedeutet), und so (steht das vorangehende Sūtra) nicht im Widerspruche mit (der Annahme von) sechs Kategorien. — Ob Kaṇāda unter den letzten Unterschieden die Unterschiede, welche in den ewigen Substanzen sich finden, gemeint habe, lässt sich bezweifeln. Ausdrücklich wenigstens hat er diese Lehre nicht ausgesprochen.

8. Hier konnte man einwenden, das Sein wird nicht als ein von der Substanz, Eigenschaft und Bewegung Verschiedenes aufgefasst; deshalb ist es eines von den dreien; denn das, was von einem Andern verschieden ist, wird auch durch eine Verschiedenheit aufgefasst, wie das Gewebe vom Topfe. Sein aber wird nicht durch eine Theilung von jenem aufgefasst; deshalb ist es mit ihnen dasselbe. Die Antwort darauf giebt unser Sūtra. Die Substanz u. s. w. ist nicht umfassend, das Sein aber ist es; demnach ist sein Unterschied von jenen durch die Anwendung des Merkmals des Umfassenden und Nicht-Umfassenden bewiesen. U.

9. Angabe eines zweiten Unterschieds: Hier geschieht die Bestimmung durch den Gegensatz, nicht eine Eigenschaft, nicht eine Bewegung. Noch eine Substanz ist nach der Absicht des Kaṇāda

10. (Das folgt auch) aus der Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern (im Sein).
11. Dadurch, dass er vielen Substanzen einwohnt, ist der Begriff der Substanz erklärt.
12. So wie auch durch die Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besonderen.
13. Eben so ist der Begriff der Eigenschaft dadurch, dass er in den Eigenschaften existirt, erklärt.
14. So wie auch durch die Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern.

zu ergänzen; denn weder ist eine Bewegung in einer Bewegung, noch eine Eigenschaft in einer Eigenschaft, noch eine Substanz in einer Eigenschaft oder Bewegung; das Sein aber ist sowohl in Eigenschaften und Bewegungen; deshalb ist es von den dreien verschieden. U.

10. Wäre das Sein eine Substanz, eine Eigenschaft, oder eine Bewegung, so müsste es sowohl Allgemeines als auch Besonderes sein (siehe I. 2. 5.); dies ist aber nicht der Fall, denn es ist eben nur Allgemeines. U.

Das obige Sūtra kann auch übersetzt werden: Auch weil Allgemeines und Besonderes nicht (im Sein) existirt (ist dieses weder Eigenschaft, noch Bewegung).

11. Der Ausdruck „viele“ meint hier „alle“. Dadurch (dass er allen Substanzen einwohnt) ist der Begriff der Substanz von dem Erdigen u. s. w.; durch den Begriff des Beständigen aber, als eines Merkmals des Allgemeinen, wie aller Substanzen, welche aus Theilen bestehen, durch den Begriff des Einwohnens in vielen Substanzen, nämlich des Inhārireus lediglich in vielen Substanzen, unterschieden. Der Begriff der Substanz bedeutet daher das Beständige, welches allein vielen Substanzen inhāriert. Daher, wird gesagt, ist Verbindung (d. h. die gewöhnliche Verbindung, oder Berührung) nicht zulässig, und der Begriff der Substanz nachgewiesen. Der Begriff des Einwohnens in vielen Substanzen ist durch Inhärenz; Verbindung, der Begriff des Beständigen durch den Begriff des Allgemeinen hergeleitet; demnach ist der Begriff der Substanz durch den Begriff der Inhärenz (?) in vielen Substanzen, durch den Begriff des Beständigen so wie durch seine Verschiedenheit von Substanz (d. h. von bestimmter Substanz), gleich dem Sein, erklärt. V.

12. Der Begriff der Substanz ist weder eine Substanz, noch eine Eigenschaft u. s. w., weil in ihm weder die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft, und der Bewegung, noch die Begriffe des Erdigen, des Wassers, des Lichts u. s. w. enthalten sind. V.

13. D. h. als etwas von den Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen Verschiedenes, gleich dem Sein, erklärt. V.

15. Dadurch, dass er den Bewegungen einwohnt, ist der Begriff der Bewegung erklärt.
16. So wie auch durch die Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern.
17. Durch das nicht-besondere Kennzeichen: „(dies ist) seiend“, so wie auch durch die Nicht-Existenz eines besonderen Kennzeichens (gibt es nur) eine Existenz.

## Zweites Buch.

### Erster Abschnitt.

1. Die Erde hat Farbe, Geschmack, Geruch, und Tastbarkeit.

-----  
17. Ein Wissen, oder ein Gebrauch des Ausdrucks, von solcher Art, wie „seiend“ ist das Kennzeichen des Seins. Dieses nun ist dasselbe, ununterschieden, in Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen. Deshalb wohnt die Existenz, das Sein, in ihnen eben als eins; sonst wäre entweder das Sein wegen der Aehnlichkeit mit den Begriffen der Substanz nicht; oder diese wären nicht. Dies folgt auch aus der Nicht-Existenz eines besondern Kennzeichens, eines Unterschieds in dem Kennzeichen. Und der Sinn ist: weil kein Kennzeichen, kein Beweis für einen Unterschied da ist, so gibt es auch keinen Unterschied. Es giebt nämlich eine umfassende Erkenntniss von solcher Art: dies ist jene Leuchte; wie nun hierin ein Unterschied der Länge und Breite u. s. w. Statt findet, so findet er nicht Statt mit Rücksicht auf jenes (Sein).

1. 1. Blan, gelb und die übrigen Farben.
2. Suss, bitter, scharf, zusammenziehend, sauer und salzig.
3. Wohlriechend und ubelriechend.
4. Weder warm, noch kalt im natürlichen Zustande.

Zur Erklärung dieses Sûtra sagt der Upaskâra:

Die Farbe der Erde ist mannichfach, blau, gelb u. s. w. Das charakteristische Merkmal demnach ist das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten ist, und das gemeinsame Substrat der blauen Farbe hat. Eben so ist der Geschmack in der Erde von verschiedener Art, wie scharf, zusammenziehend u. s. w. Demnach ist das charakteristische Merkmal das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriff der Substanz enthalten, und das gemeinsame Substrat des scharfen Geschmacks ist. Der Geruch ist zwiefach, wohlriechend und ubelriechend. Demnach ist das charakteristische Merkmal das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten, und das gemeinsame Substrat des Geruches ist. Auch darf man nicht sagen, dass Geruch und Geschmack einem Steine (d. h. einer erdigen Substanz) nicht zukämen, weil sie darin nicht wahrgenommen werden; (denn) obwohl eine Wahrnehmung derselben im Steine nicht sofort Statt findet,

## 2. Das Wasser hat Farbe, Geschmack, Tastbarkeit, Flüssigkeit und Zähigkeit.

so sind sie doch in seiner Asche bemerklich; demnach, weil dieselben Theile, welche die Asche, auch den Stein anfangen, so geht der Schluss (dass die Erde Geruch hat) nicht zu weit. Wenn nun gefragt wird, wie denn die Vorstellung möglich ist, dass der Wind wohlriechend, und Wasser, mit der Frucht der Kâravella (*momordica charantia* Linn.) gemischt bitter sei, so antworten wir, dass der Geruch und Geschmack von diesen durch (einen Zusatz von) Erde bedingt ist.

Die Tastbarkeit in der Erde ist weder warm, noch kalt, und durch Reifung (Hitze) hervorgebracht. Demnach ist das charakteristische Merkmal das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten, und das gemeinsame Substrat der durch Reife hervorgebrachten Tastbarkeit ist.

Dieses charakteristische Merkmal ist nun entweder ein Grund der Ausschliessung, welcher (die Erde) von den übrigen Substanzen absondert, oder etwas, welches durch den Gebrauch beweist.

Was das Erste betrifft, so wird die Erde von den übrigen Substanzen abgesondert, weil sie den Begriff des Geruches hat. Was von den übrigen nicht abgesondert ist, das hat keinen Geruch, wie das Wasser u. s. w.; diese (die Erde) aber hat Geruch, das Gegentheil der Nicht-Existenz, welche nicht einschliesst die Nicht-Existenz des von den übrigen (Substanzen) Verschiedenen; deshalb ist (die Erde) von den übrigen (Substanzen) verschieden.

Eben so verhält es sich mit dem Beweise durch den Gebrauch. Obwohl der Gebrauch hier das ist, was durch das Wort Erde ausgesagt wird, und dies auch in der Klasse des Begriffs der Erde ist, und hier nicht der Begriff der Erde nicht der Grund, und deshalb ein Nicht-Allgemeines ist, so ist doch das, was durch das Wort Erde ausgesagt wird als Mittel-Ursache der Thätigkeit mit Bezug auf den Begriff der Erde das zu Beweisende, und deshalb nicht ein Nicht-Allgemeines. Oder auch, der Begriff der Erde ist die Mittelursache der Thätigkeit mit Bezug auf irgend ein Wort, weil er eine Klasse ist gleich dem Begriffe des Topfes. So ist allgemein bewiesen, dass das Wort Erde eine Mittelursache der Thätigkeit ist mit Bezug auf den Begriff der Erde, weil er, ohne eine Mittelursache zu sein der Thätigkeit mit Bezug auf die übrigen (Substanzen), eine Mittelursache ist der Thätigkeit mit Bezug auf sie selbst. Was nicht so ist, das ist nicht so; deshalb ist es bewiesen.

Der Tarka-Sangraha erklärt die Erde lediglich als das, was Geruch hat, und fügt die übrigen Eigenschaften derselben erst hinzu, wenn er von den Eigenschaften handelt.

2. Das Wasser hat weisse Farbe, süssen Geschmack, kalte Tastbarkeit, ursprüngliche Flüssigkeit und natürliche Zähigkeit. U.

### 3. Das Licht hat Farbe und Tastbarkeit.

Die genannten Merkmale scheinen nun dem Wasser nicht wesentlich zuzukommen; denn die Farbe des Wassers ist auch zuweilen blau, wie beim Wasser der Meeres oder der Kälindî; ferner hat es überhaupt keinen Geschmack; seine Tastbarkeit ist warm während der Tageshitze; es ist starr, wenn es friert, und Zähigkeit kommt nicht allein dem Wasser zu, sondern auch anderen Dingen.

Wenn auch im Eise keine ursprüngliche Flüssigkeit sich zeigt, so muss man doch verstehen das Klasse-Habende und im Begriffe der Substanz Enthaltene, welches Statt findet in dem, was ursprüngliche Flüssigkeit hat.

Diese Einwendungen sucht die Vivriti auf folgende Art zu beseitigen: Die Wahrnehmung der blauen Farbe im Wasser des Meeres und der Kälindî ist eine Täuschung, abhängig von einem Zusatz im Substrat. Wenn das Meerwasser u. s. w. in die Höhe geworfen wird, so erscheint es weiss. Wenn auch keine Wahrnehmung von Geschmack im Wasser Statt findet, so wird die Süßigkeit desselben doch nach dem Gennsse von zusammenziehenden Sachen, wie des gelben myrobalan terminalia chebula) empfunden. Die heisse Tastbarkeit, welche im Wasser durch seine Verbindung mit Sonnenstrahlen u. s. w. wahrgenommen wird, ruhrt von den Sonnenstrahlen u. s. w. her. Wird nun auch im Eise u. s. w. keine Flüssigkeit wahrgenommen, und kann man deshalb fragen, wie sie dem Wasser zukomme, so ist doch, nachdem das Eis durch Hitze geschmolzen, sein Charakter als Wasser durch Wahrnehmung bewiesen. Der Verfasser der Muktāvālî behauptet, dass die Flüssigkeit (des Wassers) wegen (seiner) Verbindung mit Himmelsfeuer nicht hervortrete, die Vorstellung der Harte aber eine Täuschung sei. Andere dagegen sagen, dass durch Verbindung von Himmelsfeuer mit den Atomen des Wassers ein zweiatomiges Ganzes, aus diesem (zweiatomigen Ganzen) ein dreiatomiges Ganzes u. s. w. allmähig im Eise hervorgebracht werde, und dass ein solches zweiatomiges u. s. w. Ganzes nicht flüssig, d. h. hart, und demnach die Starrheit im Eise u. s. w. keine Täuschung sei. — Eben so wird erklärt, dass die Zähigkeit im Wasser ursprünglich, in anderen Substanzen aber durch Zusatz von Wasser entstanden sei.

3. Das charakteristische Merkmal des Lichtes ist, dass es leuchtende weisse Farbe und heisse Tastbarkeit hat. Man darf nicht sagen, dass diese Erklärung zu weit sei, weil die weisse Farbe, welche die Natur des Leuchtens, d. h. andere Gegenstände Sichtbar-Machens, an sich trägt, in dem Lichte des Goldes, eines heissen Kochtopfes u. s. w. nicht vorhanden sei; denn dass es in ihnen sich findet, wird aus dem Begriffe des Lichtes durch Schluss gefolgert. Auch dem Golde gehört der Begriff des Leuchtens an. Das



## 4. Die Luft hat Tastbarkeit.

Gold ist leuchtend, weil die entstandene Flüssigkeit auch durch die Verbindung mit dem stärksten Feuer nicht aufzuheben ist. Was nicht so ist, das ist nicht so, wie die Erde, und so ist dieses durch den Aussonderungsschluss bewiesen. In der Hitze u. s. w. wird durch den Begriff der heißen Tastbarkeit (das Leuchten bewiesen). Die heiße Tastbarkeit ist ebenfalls im Mondlichte, im Golde u. s. w. vorhanden, wird jedoch durch das Uebergewicht der wässrigen, und erdigen Tastbarkeit nicht aufgefasst; deshalb geht das zweite Merkmal (des Lichtes, d. h. die heiße Tastbarkeit) nicht über dieselben (Mondlicht, Gold u. s. w.) hinaus, indem das Vorhandensein dieses Merkmals in ihnen durch den Begriff des Leuchtens gefolgert wird. Das Licht ist nämlich vierfach: 1. Licht, wo Farbe und heiße Tastbarkeit überwiegen, wie beim Sonnenlicht u. s. w. 2. Licht, wo Farbe und Tastbarkeit nicht überwiegen, wie beim Auge u. s. w. 3. Licht, wo die Farbe überwiegt, und die Tastbarkeit nicht überwiegt, wie beim Mondlichte u. s. w. und 4. Licht, wo die Farbe nicht überwiegt, dagegen die heiße Tastbarkeit überwiegt, wie beim Feuer in einem Kochtopfe u. s. w. Der Begriff ist durch die Bestimmung (desselben) als inhärente Ursache der hervorgebrachten heißen Tastbarkeit als eine besondere Klasse erwiesen; aber mit der Auffassung des Gesetzes u. s. w. eines Beständigen, seiner eigenen Natur Angemessenen ist der Begriff des entstandenen Lichts durch die Bestimmung (desselben) als inhärente Ursache der hervorgebrachten heißen Tastbarkeit bewiesen, deshalb ist die Klasse des Lichts durch die Bestimmung (desselben) als einer bestimmten inhärenten Ursache erwiesen. So der Verfasser der Muktāvali. V.

4. Hier muss man die Tastbarkeit als ursprünglich weder heiss, noch kalt verstehen. Dadurch wird die Tastbarkeit der Luft als eine (von den übrigen Substanzen) verschiedene aufgefasst. Demnach ist das charakteristische Merkmal der Luft das Haben einer solchen verschiedenen Tastbarkeit. Das Verschiedene aber bei der Tastbarkeit der Luft ist durch Wahrnehmung erwiesen.

Gautama fasst die Vertheilung der Eigenschaften an die verschiedenen Elemente in einem einzigen Sūtra zusammen (3, 9, 61): Vom Geruch, Geschmack, von der Farbe, der Tastbarkeit, und vom Tone gehören die, welche mit Tastbarkeit endigen, der Erde an; wenn der Reihenfolge nach jedes der früheren weggelassen wird, gehören sie dem Wasser, dem Licht und der Luft an; das letzte gehört dem Aether an.

Der Bhāṣā-pariccheda, nachdem er, gleich den Sūtra, die gemeinsamen Merkmale der Kategorien angeführt, zählt, ehe er zur Beschreibung der einzelnen Substanzen übergeht, sowohl die Merkmale auf, welche alle Substanzen, als auch die, welche gewisse

5. Diese (genannten Eigenschaften) sind nicht im Aether.
6. Die Flüssigkeit, welche zerlassene Butter, Lack und Wachs durch ihre Verbindung mit Feuer zeigen, ist denselben mit dem Wasser gemein.
7. Die Flüssigkeit, welche Zinn, Blei, Eisen, Silber, Gold durch ihre Verbindung mit Feuer zeigen, ist denselben mit dem Wasser gemein.

Klassen derselben gemein haben. In der Erklärung der einzelnen Substanzen ferner zählt er alle Merkmale derselben auf, während die Sûtra einen Theil der Merkmale dieser Substanzen erst da angeben, wo sie von den Eigenschaften handeln. Zur Vergleichung stelle ich die betreffenden Sloken des Bhâshâ-Pariccheda hier zusammen.

Bhâshâ P. 25. Die Erde und die vier folgenden Substanzen (Wasser, Licht, Luft und Aether) sind Elemente; vier haben Tastbarkeit.

26. Das Anfangen von Substanzen findet in (den ersten) vier Statt . . . .

29. Die folgenden acht Eigenschaften, Tastbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Besonderheit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, zusammen mit der Selbst-Wiedererzeugung, welche Geschwindigkeit genannt wird, gehören der Luft an; jene acht nebst Farbe, Flüssigkeit und Geschwindigkeit dem Lichte.

30. Vierzehn dem Wasser, nämlich jene acht nebst Geschwindigkeit, Schwere, Flüssigkeit, Farbe, Geschmack und Zähigkeit.

31. Jene vierzehn, mit Ausnahme der Zähigkeit, und mit Hinzufügung des Geruches, der Erde.

5. Diese: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit. Wenn der Aether weiss, wie saure Milch, erscheint, so ist dies eine Tauschung, hervorgebracht durch die Weisse der Sonnenstrahlen; eben so die Bläue des Aethers, wie wenn der Gipfel der Südseite des Sumern smaragdfarbig erscheint. Einige glauben, dass die Vorstellung der blauen Farbe entsteht, wenn das Auge, aus weiter Ferne zurückkehrend, auf seinen eigenen blauen Augenstern fällt; dies ist jedoch nicht richtig, weil auch lothfarbene Augen die gleiche Auffassung haben.

6. Die Flüssigkeit, welche in zerlassener Butter u. s. w. ist, wird durch Verbindung mit Feuer, als der Mittelursache, hervorgebracht, doch ist sie nicht ursprünglich. Eine solche ursprüngliche Flüssigkeit ist das charakteristische Merkmal des Wassers. Was Wasser und Erde gemeinsam haben, ist nur Flüssigkeit, doch nicht ursprüngliche Flüssigkeit. 17.

7. Durch den Plural Svarnânâm (des zusammengesetzten Wortes, dessen Ende suvarna, Gold, bildet) werden Kânsya (any amalgam of zinc and copper. Wilson), Kupfer, Messing, Quecksilber und

8. Es hat Hörner, einen Höcker, einen am Ende behaarten Schwanz (solche Merkmale) sind mit Rücksicht auf die Gattung „Rind“ allgemein aufgefasste Beweisgründe.
9. So ist auch die Tastbarkeit (ein allgemein aufgefasster Beweisgrund) der Luft.

---

andere Metalle zusammengefasst. Die Erklärung dieses Sûtra fällt mit der des vorangehenden zusammen.

8. Der Upaskâra erklärt dieses Sûtra folgendermassen: Der Sinn ist, gleichwie mit Rücksicht auf die Gattung „Rind“ Hörner u. s. w. Beweisgründe sind, worin das Eingeschlossenensein aufgefasst ist, so führen auch die allgemein aufgefassten Beweisgründe der Luft und der andern fünf nämlich, des Aethers, der Zeit, des Raums, der Seele und des inneren Sinnes, den Beweis herbei. Wenn auch das Merkmal „mit Hörnern versehen“, allein kein Beweisgrund der Gattung „Rind“ ist, weil es sich auch auf Büffel u. s. w. erstreckt, ferner, wenn auch das Wampe Haben u. s. w. kein Bestimmendes ist, weil das zu Bestimmende fehlt, so zeigen doch die Hörner eines Rindes mit Rücksicht auf die Hörner eines Büffels, Schafes u. s. w. eine Verschiedenheit an. gleichwie der Rauch (verschieden ist von Dampf u. s. w.?). Diese Verschiedenheiten des Geraden, Krümmen, Harten, Weichen, Langen, Breiten u. s. w. führen auch mit Rücksicht auf die Hörner den Beweisgrund herbei, und müssen eben auf genauere Weise erkannt werden. Demnach mit Rücksicht auf ein verborgenes oder weitentferntes Rind ist ein solcher Schluss zulässig wie: Dies ist ein Rind, weil es besondere Hörner hat, gleich wie ein zuvor wahrgenommenes Rind. Eben so zeigt der Upaskâra, wie die übrigen Merkmale, „mit einem Höcker versehen“, Beweisgründe der Gattung Rind sind; es ist aber unnöthig, die weitere Ausführung anzugeben, weil das Verfahren dasselbe ist wie beim ersten Merkmal.

9. Beweisgrund muss hier ergänzt werden. Durch das „auch“ werden Geräusch, Fortraffen und zitternde Bewegung zusammengefasst. Der Einwand, dass die wahrgenommene Tastbarkeit der Erde, insofern sie keine bemerkbare Form (d. h. in ihrer Form als Atome) hat, angehören möge, ist unhaltbar. Warum? Weil die bemerkbare Tastbarkeit der Erde nach der bemerkbaren Form derselben Statt findet. Demnach, diese (so bestimmte Tastbarkeit, welche wahrgenommen wird, muss wegen des Begriffes der Tastbarkeit irgend ein Substrat haben, gleich wie die Tastbarkeit der Erde u. s. w. — Weil durch diesen allgemein aufgefassten Schluss ein Substrat der Tastbarkeit bewiesen ist, so ist das Substrat der Tastbarkeit nicht die Erde, oder eins der beiden andern Elemente (Wasser und Licht), weil die Tastbarkeit ohne Form (wie sie immer bei jenen Elementen wahrgenommen wird) ist, noch auch der Aether, oder eine der vier übrigen Substanzen, weil es Tastbarkeit ist und diese letzteren

10. Und die Tastbarkeit gehört nicht sichtbaren (Substanzen) an; deshalb ist die Luft ein solches, dessen Beweisgrund ein Unsichtbares ist.

haben keine Tastbarkeit). Demnach ist, mit Hilfe der nicht zulässigen Annahme der übrigen acht Substanzen, eine von den letzteren verschiedene Substanz bewiesen. — Eben so ist das besondere Geräusch ein Beweisgrund der Luft. Zur Erklärung: Bei dem Nicht-Vorhandensein eines Schlages durch eine geformte Substanz ist das fortgesetzte Geräusch der Blätter u. s. w. mittelbar hervorgebracht durch den Schlag einer mit Tastbarkeit und Geschwindigkeit begabten Substanz, wegen des fortgesetzten Geräusches, welches verbunden ist mit einer aus untrennbaren Theilen bestehenden Substanz, gleich dem fortgesetzten Geräusche einer durch einen Stock geschlagenen Trommel. Die Verschiedenheit von dem Schlage einer geformten Substanz muss aber erkannt werden durch die Nicht-Wahrnehmung des dazu Gehörigen (dessen, was zu dem besondern Geräusche eines durch sichtbare Substanzen hervorgebrachten Schlages gehört). Diese Substanz nun, welche Tastbarkeit und Geschwindigkeit hat, ist von den acht Substanzen gesondert, weil sie übrig bleibt. — Auf gleiche Weise ist das besondere Forttraffen ein Beweisgrund der Luft. Zur Erklärung: Das Forttraffen von Gras, Baumwolle, Wolken und Gotterwagen in den Aether ist hervorgebracht durch die Verbindung mit einer tastbaren und mit Geschwindigkeit begabten Substanz, weil es das Forttraffen einer nicht durch Bewusstsein geleiteten Substanz ist, gleich dem Forttraffen von Gras, Holz, einem Boote in einer Strömung... Eben so ist die zitternde Bewegung ein Beweisgrund für das Dasein der Luft. Diese Bewegung nämlich im Grase u. s. w., welche ohne den Schlag einer sichtbaren Substanz entstanden ist, ist hervorgebracht durch den Schlag einer mit Tastbarkeit und Geschwindigkeit begabten Substanz, weil die Bewegung nicht die Folge ist einer Verbindung der Seele mit der Schwere nach dem Willen, gleich der Bewegung eines Waldes von Rohr. U.

10. Die Tastbarkeit, welche zum Subjekte des Schlusses gemacht wird, kommt nicht den sichtbaren Substanzen zu, nämlich nicht der Erde, dem Wasser oder dem Lichte, weil sie nicht mit Form verbunden ist. Demnach muss man folgern, diese Tastbarkeit hat irgend ein Substrat; deshalb ist auch die Luft, deren Beweisgrund ein Nicht-Sichtbares, d. h. allgemein Aufgefasstes ist, ein durch die Kraft des Prädikates des Subjektes (im Untersatze) Erlangtes. Die Erklärung der Vivanti ist: Die Tastbarkeit, durch welche die Luft als Substrat gefolgert wird, gehört nicht den sichtbaren Substanzen d. h. nicht der Erde, dem Wasser, oder dem Lichte an, deshalb ist die Luft ein solches, dessen Beweisgrund ein Unsichtbares ist, d. h. ein Beweisgrund, welcher nicht zusammen mit seinem Sub-

11. Weil (die Luft) nicht unter den Begriff fällt, einer Substanz zu inhäriren, ist sie eine Substanz.
12. Auch von ihrem Haben von Bewegungen und Eigenschaften (folgt das Dasein der Luft als Substanz).

---

strate sichtbar ist; oder vollständig, die Luft hat als Beweisgrund die Tastbarkeit, welche nicht in einem Sichtbaren Statt findet. Demnach würde durch die Erde u. s. w. keine richtige Schlussfolge, noch auch irgend etwas Anderes herauskommen (?), weil es ein Gesetz ist, dass die Tastbarkeit der Erde u. s. w. mit Form begleitet ist. Oder auch: Weil die Luft einen Beweisgrund hat, der nicht sichtbar ist, d. h. einen Beweisgrund, welcher nicht in Begleitung der Form wahrgenommen wird, deshalb kommt die eigenthümliche Tastbarkeit, wodurch die Luft gefolgert wird, nicht den sichtbaren Substanzen, der Erde u. s. w., zu.

11. Der Upaskāra giebt folgende Einleitung zu diesem Sūtra: Nachdem die Luft als ein aus Theilen Bestehendes, welches das Substrat der wahrgenommenen Tastbarkeit ist, erwiesen, soll nun auch die Luft, als aus Atomen bestehend, erwiesen werden. Und zur Erklärung: Demgemäss ist die Luft, gleich dem Aether, eine Substanz, deren charakteristisches Merkmal das Atom ist, weil die übrigen Kategorien der Substanz inhäriren, und das Inhären allen zukommt mit Ausnahme der beständigen Substanzen. Nach dieser Erklärung wird ein Ganzes von zwei Atomen aus zwei Grundatomen, und ein grösseres Ganzes allmählig aus zwei und mehreren Atomen hervorgebracht. Diese Ansicht des Upaskāra, welche auch die Vivriti theilt, nämlich dass die frühern Sūtra das materielle Dasein der Luft, und dieses so wie das nächste die atomistische Existenz beweisen, ist durchaus willkürlich. Bis jetzt ist von der Luft nur im Allgemeinen die Rede: erst durch das 14te Sūtra werden Theile derselben anerkannt.

12. „Ist das Uratom der Luft Substanz“ muss hier ergänzt werden. Obwohl mit dem Begriffe der Substanz auch die Begriffe der Bewegung und Eigenschaft, und mit dem Begriffe der Bewegung und Eigenschaft der Begriff der Substanz bewiesen sind, und deshalb ein Beweis im Zirkel Statt findet, so ist doch das Merkmal der Bewegung bewiesen, weil das aus Theilen bestehende Ganze (der elementaren Luft), welche das Substrat der wahrgenommenen Tastbarkeit ist, ohne die Verbindung, welche die nicht-inhärente Ursache ist, des zu Grunde liegenden Uratoms (mit andern Uratomen unmöglich wäre; das Merkmal der Eigenschaft aber ist für die Atome der Luft bewiesen, weil es Gesetz ist, dass die Eigenschaft der Ursache (der Luftatome) vorangehe den Eigenschaften der Wirkung, d. h. hier den Eigenschaften der elementaren Luft. Durch beides (Bewegung und Eigenschaft) ist der Begriff der Substanz bewiesen, und so ist hier nichts Fehlerhaftes . . . Der Ein-

13. Weil die Luft nicht unter den Begriff fällt, einer Substanz zu inhären, ist die dauernde Existenz (derselben) ausgesprochen.
14. Das Zusammenstossen der Luft ist ein Beweisgrund für die Verschiedenheit derselben.
15. Weil bei der Erkenntniß der Luft Wahrnehmung nicht Statt findet, so giebt es keinen sichtbaren Beweisgrund.

wand nun, für das Grundatom giebt es keinen Beweis; woher denn ist die Substanz bewiesen? ist nicht zulässig, weil, wenn ein solides Ganzes nach der Art einer Theilung u. s. w. des Ganzen getheilt wird, immer weniger und weniger zurückbleibt. Von welchem es nun nichts weniger giebt, das ist eben das Uratom. Gabe es keine Gränze der Theile und des Ganzen, d. h. fände kein Unterschied Statt zwischen den unendlich vielen Theilen, so gabe es keinen Unterschied der Grösse zwischen dem Berge Sumern und einem Senfkorne u. s. w., weil ohne einen Unterschied der Anzahl der Ursachen ein Gesetz mit Rücksicht auf die Theilung von verschiedenen Quanten unmöglich wäre. Auch ist dieses Verhältniß von Theilen und dem Ganzen nicht ein solches, dessen Gränze Vernichtung wäre, weil das Letzte, wenn es keine Theile hat, nicht vernichtet werden kann, und, wenn es Theile hat, die Gränze nicht erreicht ist. U.

13. Hier ist zu ergänzen, der Luft, in ihrer atomistischen Form; denn eine Substanz wird entweder durch die Vernichtung ihrer inhärenten oder durch die Vernichtung ihrer nicht-inhärenten Ursache vernichtet; beides aber ist bei dem Grundatome unmöglich, weil es keine Theile hat; deshalb wird sie nicht zerstört, weil es kein Zerstörendes giebt. U.

14. Das Zusammenstossen, d. h. gegenseitig an einander Schlagen von zwei sich von entgegengesetzten Seiten bewegenden und mit Geschwindigkeit hegenden Luftmassen, welches als die Ursache des entsprechenden Aufsteigens von Gras, Baumwolle u. s. w. geduldet wird, ist eben der Beweisgrund für die Verschiedenheit der Luft; sonst, bei der Einheit der Luft, wäre ein Zusammenstossen derselben und damit ein Aufsteigen von Gras u. s. w. unmöglich. Zur Erklärung: Wenn zwei Luftmassen zusammenstossen, so erfolgt das Aufsteigen derselben, und damit das Aufsteigen von Gras u. s. w. Das Aufsteigen durch Zusammenstossen aber wird durch zwei Wassermassen in der Strömung eines Flusses, welche von entgegengesetzten Seiten kommen und Geschwindigkeit haben, wahrgenommen. V.

15. Sichtbarer Beweisgrund nämlich ist der, wo die Wahrnehmung des Engeschlossenseins nicht Statt findet, wie der Rauch ein Beweisgrund des Feuers ist. Bei der vorliegenden Erkenntniß der Luft aber findet keine Wahrnehmung des Engeschlossenseins der

16. Und weil die Luft durch einen allgemein auf gefassten Schluss (gefolgert ist), ist sie nicht ein Besonderes.
17. Deshalb (ist die Luft) etwas durch den Veda Gegebenes.
18. Name, Wirkung sind jedoch der Beweisgrund derer, welche durch (das Wort) „dies“ bestimmt sind.
19. Dies folgt daraus, dass Name (und, Wirkung als hervorgebracht wahrgenommen werden.

Luft Statt, weil die Luft übersinnlich ist: demnach giebt es, hinsichtlich der Luft, keinen Beweisgrund, welcher ein durch Wahrnehmung aufgefasstes Eingeschlossensein hat: deshalb ist die Luft etwas, dessen Beweisgrund ein nicht-Sichtbares ist. V.

16. Die Vivriti, in Uebereinstimmung mit dem Upaskara erklärt dieses Sūtra folgendermassen: Besonderes meint hier, die besondere Gattung, enthalten in der Gattung der Substanz, nämlich den Begriff der Luft. Deshalb, nachdem durch den Schluss, dass die wahrgenommene Tastbarkeit irgend ein Substrat haben muss, weil sie unter den Begriff der Tastbarkeit fällt, in Verbindung mit der Unzulässigkeit der übrigen (Substanzen), es von der Tastbarkeit festgestellt ist, dass sie ein von den acht (Substanzen) verschiedenes Substrat habe, wird auch die Luft mittelst des Begriffs einer von den acht Substanzen verschiedenen Substanz mit Rücksicht auf das Subjekt (Koti), welches die Schlussfolge bestimmt, festgestellt. Durch allgemein auf gefassten Schluss, d. h. durch einen Schluss, der von den Beweisgründen, welche von der Wirkung auf die Ursache, oder von der Ursache auf die Wirkung schliessen, verschieden ist, oder auch den Schluss, dessen Beweisgrund durch Unterordnung und durch Ausschliessung zur Schlussfolge kommt.

17. Weil der Schluss nicht in der Form des Besondern (d. h. der Gattung Luft) erfolgt, deshalb ist der Name der Luft etwas durch den Veda Gegebenes.

18. Der Ausdruck „jedoch“ dient zur Anzeige des Abschnittes, und der Sinn ist, dass jetzt der Abschnitt, welcher sich auf Gott bezieht, angefangen ist. Name, wie Wind, Eber, Geister, Rohr u. s. w. Wirkung, wie Erde, Schössling u. s. w. Dies beides ist der Beweisgrund, das Argument, für (das Dasein) der durch den Ausdruck „dies“ bestimmten, jede Wirkung hervorzubringen vermögenden, mit Allwissenheit und Allmacht begabten Wesen, nämlich Gottes und der grossen Weisen. Der Ausdruck „jedoch“ kann auch die verschiedenen Beweisgründe unterscheiden. Demnach, wenn das Dasein Gottes und der grossen Weisen erwiesen ist, so muss auch die Beweiskraft des Veda, des Smṛiti u. s. w., weil jene die Urheber derselben sind, anerkannt werden. Obwohl dies vorher schon erwähnt ist, so geschieht die Wiederholung, um es zu befestigen, und um den Beweis für (das Dasein) Gottes u. s. w. auszusagen. V.

19. Auch hier sind Name und Wirkung in einem Worte zusammengefasst, um anzuzeigen, dass sie auf Eins sich beziehen, d. h.

20. Herauskommen, Hereinkommen, dies ist der Beweisgrund für den Aether.
21. Dies ist kein Beweisgrund, weil Bewegung (nur) Einer Substanz angehört.
22. Auch weil (der Aether) entgegengesetzt ist dem Kennzeichen der anderen (Art von) Ursache (kann der Aether nicht die nicht-inhärente Ursache der Bewegung sein).

dass der Urheber der Namen nicht von dem Urheber der Wirkungen verschieden sei. Demnach, der, welchem der Himmel und andere Wunder wahrnehmbar sind, will auch die Namen des Himmels und anderer Wunder erschaffen. So wie, wenn die Körper des Chaitra, Maitra u. s. w. wahrgenommen werden, der Vater und Andere ihnen die Namen Chaitra, Maitra u. s. w. beilegen, eben so ist das Beilegen der Namen des Topfes, Gewebes u. s. w. dem Willen Gottes unterworfen. Der Name, welcher für irgend etwas von Gott gewollt wird, ist für dasselbe gut, wie jedes Kraut, welches durch die Zahnspitze eines Ichneumon berührt ist, Gift irgend welcher Art vernichtet. Auf diese Art ist ein solcher Name ein Beweisgrund, ein Argument für (das Dasein) des durch den Ausdruck „dies“ Bestimmten. Auch die Namen des Maitra u. s. w., welche vom Vater dem Sohne gegeben werden, sind durch eine solche Vorschrift wie: Im zwölften Jahre soll der Vater den Namen geben, in der That durch Gott gegeben. Deshalb steht es fest, dass der Name ein Beweis für (die Existenz) Gottes ist. Auf gleiche Weise ist auch die Wirkung ein Beweis Gottes. Demnach, die Erde u. s. w. hat einen Urheber, weil sie eine Wirkung ist, gleichwie der Topf einen Urheber hat. U.

20. Zur Einleitung bemerkt die Vivṛiti: Durch das „dies“, welches die Gattung anzeigt, werden hier auch das Aufwerfen u. s. w. zusammengefasst. Es ist die Ansicht der Sāṅkhya, dass Bewegung, d. h. Heraus- und Hereinkommen von tastbaren Körpern, ohne Aether, welcher leer wäre, unmöglich sei. Diese Ansicht nun wird in dem folgenden Sūtra widerlegt.

21. Herauskommen, Hereinkommen u. s. w. gestatten nicht den Schluss auf den Aether als die inhärente Ursache derselben, weil die Bewegung (nur) Einer Substanz angehört, d. h. weil die inhärente Ursache derselben nur Eine materiell begrenzte Substanz ist; denn es ist (I. 1, 25 und I. 1, 17) gesagt, dass Bewegung weder einer Vielheit, noch einem Formlosen zukomme. U.

In Sūtra I. 1, 17, ist ausgesagt, dass Bewegung nur Einer Substanz angehöre; dadurch ist der Aether nicht ausgeschlossen: denn der Aether ist auch Eine, obwohl unendliche, Substanz.

22. So wird anu kīpti durch den U. erklärt, während die V. es als ein solches ansieht, worüber beide Parteien einverstanden sind.



23. Durch Verbindung findet die Nicht-Existenz der Bewegung Statt.
24. Die Eigenschaft der Wirkung wird zuvor in der Eigenschaft der Ursache wahrgenommen.
25. Der Ton ist nicht eine Eigenschaft der tastbaren (Substanzen), weil eine andere (frühere) Wirkung nicht erscheint.

Die andere Art der Ursache ist die nicht-inhärente Ursache. Eine Substanz indess kann nicht nicht-inhärente Ursache sein . . . . Der Aether denn ist weder die inhärente, noch die nicht-inhärente Ursache der Bewegung, des Herans- und Hereinkommens u. s. w.; deshalb ist auch die Bewegung kein Beweisgrund für das Dasein des Aethers.

23. Der Aether kann auch nicht die mittelbare Ursache der Bewegung sein; denn von der Anhebung der (mittelbaren) Ursachen der Bewegung, wie z. B. der Geschwindigkeit, Schwere u. s. w., vermittelt der Verbindung eines (bewegten) Körpers (mit einem andern) entsteht die Nicht-Existenz, das Nicht-Hervorbringen der Bewegung, nicht aber von der Nicht-Existenz des Aethers, weil dieser überall verbreitet ist . . .

Upaskāra sowohl wie Vivṛiti sind der Ansicht, dass in diesem Sūtra der Aether als mittelbare Ursache widerlegt ist. Diese Ansicht ist jedoch durchaus nicht notwendig; denn man kann auch dieses Sūtra in Verbindung mit dem vorangehenden bringen, so dass es den Grund angiebt, worauf es sich stützt.

24. Nachdem so die Ansicht der Sāṅkhya getadelt, so wird nun, um den Ton als Beweis für den Aether festzustellen, die Grundlage zu dem Endschlusse gelegt. Die besonderen Eigenschaften, wie Farbe u. s. w., welche in der Wirkung, wie der Erde u. s. w. sich zeigen, werden vorher in den Eigenschaften der Ursachen wahrgenommen. Auch der Ton ist eine besondere Eigenschaft, weil er bei dem Dasein von etwas, welches Gattung hat, nur durch einen äussern Sinn aufgefasst wird, gleich der Farbe u. s. w. Dennoch wird eine solche Wirkung, in welcher der in der Ursache vorangehende Ton Statt fände, nicht wahrgenommen. U.

25. Wird nun eingewandt, dass der Ton, welcher in einer Wirkung, wie in einer Leier, Flöte, Trommel, Muschel, Pauke u. s. w. wahrgenommen wird, auch vorher in der Eigenschaft als Ursache jener Wirkung vorhanden sein möchte, so ist die Antwort: Angenommen, es sei so: wie in den Fäden, in den beiden Halften eines Topfes u. s. w. Farbe, Geschmack u. s. w. und gleichartige andere Farbe, Geschmack u. s. w. in dem Gewebe, dem Topfe u. s. w. wahrgenommen werden, so werde ein gleichartiger Ton, wie er in den Theilen der Leier, Flöte u. s. w. Statt fände, auch in dem Ganzen, wie der Leier, Flöte u. s. w. wahrgenommen. Dem aber ist nicht so; im Gegentheil: denn die Theile, welche den Anfang

26. (Der Ton) ist nicht eine Eigenschaft der Seele, auch nicht des innern Sinns, weil er einem Andern inhärrt, und weil er unter den Begriff der Wahrnehmung fällt.
27. Weil er verschieden ist (von den übrigen Substanzen), ist der Ton ein Beweisgrund des Aethers.
28. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz (des Aethers) sind mit der Luft erklärt.
29. Die individuelle Einheit (des Aethers ist) mit dem Sein (erklärt).
30. (Die individuelle Einheit des Aethers folgt) daraus, dass keine Besonderheit des Tones als ein Beweisgrund, so wie daraus, dass kein besonderer Beweisgrund Statt findet.

einer Leier u. s. w. bilden, erscheinen ohne Ton, während die Fäden, die beiden Hälften eines Topfes, welche den Anfang eines Gewebes, eines Topfes u. s. w., bilden, nicht ohne Farbe erscheinen. Noch mehr, wäre der Ton eine besondere Eigenschaft der tastbaren Substanzen, so würde eine fortdauernde Verstärkung und Verminderung des Tones nicht Statt finden; denn in einem und demselben Ganzen werden Farben u. s. w. nicht auf verschiedene Weise wahrgenommen; deshalb ist der Ton nicht eine besondere Eigenschaft der tastbaren Substanzen. U.

26. Weil er einem Andern, d. h. einem von der Seele Verschiedenen, inhärrt, ist der Ton nicht eine Eigenschaft der Seele. Wäre er eine Eigenschaft der Seele, so müsste die übliche Wahrnehmung des innern Sinnes entstehen, ich bin tönend, nicht aber der Ton vom Gehör wahrgenommen werden, wie denn alle die Vorstellung haben, dass sie den Ton hören. Der Ausdruck „innerer Sinn“ schliesst auch Raum und Zeit ein. Demnach, der Ton ist nicht eine Eigenschaft des Raumes, der Zeit, oder des innern Sinns, weil er wahrgenommen wird, gleich wie die Farbe u. s. w.; indem auf diese Weise eine Ausschlüssung Statt findet, erfolgt der Schluss, wie die Zeit.

27. Hier auch wohnt der Ton irgend einer Substanz ein, gleichwie die Farbe u. s. w., weil er eine Eigenschaft ist. Durch diesen allgemeinen Schluss wird bewiesen, dass es eine von den acht übrigen Substanzen verschiedene Substanz giebt. U.

28. Wie die dauernde Existenz der Luft dadurch, dass sie keiner Substanz angehört, und die Substanzialität derselben dadurch, dass sie Eigenschaften hat, erklärt wurden, so auch die dauernde Existenz und die Substanzialität des Aethers. U.

30. So wie zu derselben Zeit in einer Seele Wohl als Wirkung, in einer andern dagegen Uebel als Wirkung entsteht, und es wegen dieses Gegensatzes von Wohl und Wehe als Wirkungen der Seele, verschiedene Seelen geben muss, so findet kein Unterschied des Beweisgrundes in der Form des Tones mit Rücksicht auf den

31. Aus demselben Grunde (der Einheit folgt) auch die individuelle Gesondertheit (des Aethers).

#### Zweiter Abschnitt.

1. Wenn eine Blume und ein Kleid sich berühren, so ist das Nicht-Offenbarwerden (des Geruchs) aus einer andern Eigenschaft ein Beweis, dass in dem Kleide der Geruch als Eigenschaft nicht vorhanden ist.

Aether Statt, wodurch eine Mehrheit des Aethers bewiesen wurde. Auch giebt es keinen anderen Beweisgrund, woraus eine Mehrheit des Aethers folgte. Demnach wegen Mangels an einem Beweise so wie der Einfachheit wegen ist der Aether nicht Mehreres, sondern Eins. V.

31. Nämlich nach dem Obersatze, da wo individuelle Freiheit ist, ist auch individuelle Gesondertheit. V.

Der Upaskāra macht noch folgenden Schlusszusatz:

Dieser Abschnitt hat den Zweck, eine Erklärung der Substanzen zu geben, von besonderen Eigenschaften, welche (Eigenschaften keine Gegenstände der Wahrnehmung des inneren Sinnes sind. Deshalb findet eine Erklärung Statt der Erde, des Wassers, des Lichts, der Luft und des Aethers so wie der Gott-Seele. Deshalb hat die Erde 14 Eigenschaften, nämlich Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Gesondertheit, Verbindung, Trennung, Nähe und Ferne, Schwere, Flüssigkeit und Selbst-Wiedererzeugung. Alle diese Eigenschaften, mit Ausnahme des Geruchs, und mit Hinzufügung der Zähigkeit, kommen dem Wasser zu; ebenso dem Lichte, mit Ausnahme des Geschmacks, des Geruchs, der Zähigkeit und der Schwere; ebenso der Luft, mit Ausnahme des Geruchs, des Geschmacks, der Farbe, der Schwere, der Zähigkeit und der Flüssigkeit. Dem Aether kommen zu mit dem Tone Zahl, Ausdehnung, Gesondertheit, Verbindung und Trennung; der Zeit und dem Raume nur die letzten fünf; dieselben mit dem Früheren und Späteren dem inneren Sinne; diese fünf zusammen mit Wissen, Verlangen und Willen kommen Gott zu.

1. Um die charakteristischen Merkmale, Geruch u. s. w. der Elemente zu untersuchen, werden nun die Begriffe des Ursprünglichen und des Bedingten festgestellt. Wo Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit in der Ordnung der Eigenschaft der Ursache entstehen, da sind sie ursprünglich und bezeichnen ein charakteristisches Merkmal; jedoch in keinem anderen Falle; denn weder der Wohlgeruch, welcher in der Luft, noch die Kälte, welche auf der Oberfläche eines Steins, noch die Wärme, welche im Wasser wahrgenommen wird, ist ein charakteristisches Merkmal (bestimmend, dass jene Eigenschaften den genannten Substanzen zukommen). Deshalb wird gesagt: „Wenn eine Blume und ein Kleid“; denn bei

2. (Dass) der Geruch der Erde zukommt, ist festgestellt.
3. Damit ist die Wärme erklärt.
4. Die Wärme (ist das charakteristische Merkmal) des Lichts.
5. Die Kälte des Wassers.
6. Solche (Vorstellungen) wie Nahes im Nahen, auf einmal, lange, schnell sind Beweisgründe (für das Dasein) der Zeit.

der Berührung eines Kleides mit einer Blume ist der wahrgenommene Wohlgeruch der Blume nicht ein Wohlgeruch des Kleides; denn er ist nicht entstanden in der Ordnung der Grundeigenschaften des Kleides, sondern bedingt durch die Berührung mit der wohlriechenden Blume. Denn nicht ist das Nicht-Vorhandensein des Blumengeruchs ein Beweis für das Nicht-Vorhandensein des Geruches im Kleide. Was ist denn der Beweis dafür? Die Antwort lautet: „das Nicht-Offenbarwerden aus einer anderen Eigenschaft,“ d. h. das Nicht-Entstehen aus einer Grundeigenschaft; denn wäre der im Kleide wahrgenommene Geruch ursprünglich, so würde er auch vor der Berührung mit der Blume in den Theilen desselben, d. h. den Fäden, wahrgenommen; dies ist aber nicht der Fall; deshalb ist der in Frage gestellte Geruch nicht in dem Kleide inhärent, weil die besondere Eigenschaft nicht durch dessen Theile hervorgebracht wird, gleich der kalten oder warmen Tastbarkeit. U.

2. Der Geruch, gesondert durch die Nicht-Verbindung und durch die Verbindung mit Anderem, ist vermittelt der Ausschliessung der gleichen und ungleichen Gattungen als charakteristisches Merkmal mit Rücksicht auf die Erde festgestellt. Die Erde nämlich hat Geruch: deshalb ist der Geruch, welcher (die Erde) von den gleichen Gattungen, dem Wasser und den übrigen acht Substanzen, und den ungleichen Gattungen, der Eigenschaft und den übrigen fünf Kategorien, absondert, als ursprünglich mit Rücksicht auf die Erde festgestellt. U.

Der Beweis dieses Satzes, welcher in dem vorangehenden liegt, ist hier nicht weiter ausgeführt. Ohne Zweifel ist er aber derselbe, wie er (H. 1. 1) von dem Upaskāra dargestellt ist, nämlich, dem Wasser u. s. w. kommt Geruch ursprünglich nicht zu; in der Erde aber wird er ursprünglich, d. h. in den Theilen derselben gefunden.

3. Damit, nämlich mit dem Gesagten über den Ort des Geruchs. Die Wärme schliesst auch die Kälte u. s. w. ein. V.

4. Nämlich die ursprüngliche Wärme ist das charakteristische Merkmal des Lichts; auch die weisse und sichtbarmachende Farbe ist darin eingeschlossen. U.

5. Nämlich die ursprüngliche Kälte, so dass die Kälte an der Oberfläche eines Steins, am Sandelholz u. s. w. nicht ursprünglich ist. Unter Kälte sind auch Zähigkeit und ursprüngliche Flüssigkeit mitbegriffen.

6. Nach „solche“ muss „Erkenntnisse“ ergänzt werden. Demnach, „der Jüngling ist näher (junger, als der Greis“, „sie werden

## 7. Die Begriffe der Substanz und die dauernde Existenz (der Zeit) sind mit der Luft erklärt.

auf einmal hervorgebracht“, „Vyâsa lebt lange“. „Der Wind bewegt sich schnell“, solche Erkenntnisse beweisen die Zeit. Der Begriff des (Zeit-) Nahen wird mit Rücksicht auf einen Jüngling hervorgebracht durch das Wissen, dass er geboren ist nach den Sonnenumläufen, welche das Substrat sind (welche sich beziehen auf) der Geburt des Greises. Darans (ars dem Begriffe des Zeit-Nahen) entspringt das Wissen desselben (des Zeit-Nahen). Was ist nun die nicht-inhärente Ursache mit Rücksicht auf diese Wirkung, nämlich dieses (Zeit-) Nahe? Weder die Farbe, noch der Geschmack und Geruch, weil keines derselben dies (Zeit-Nahe mit Rücksicht auf die Luft hervorgebracht haben; auch nicht die Tastbarkeit, weil während des Zustandes des Ursprungs der abgeleiteten Tastbarkeit nicht der Begriff des (Zeit-) Nahen entstanden, und weil mit der Eigenthümlichkeit der Tastbarkeit die Eigenthümlichkeit des (Zeit-) Nahen gegeben ist (?). Auch ist nicht bestimmte Grösse (die nicht-inhärente Ursache der Zeit), weil die Grösse nicht eine entgegengesetzte Eigenschaft hervorbringt; auch nicht der Umlauf der Sonne, weil dieser nicht das Substrat ist (?), sondern es ist die Verbindung einer unendlichen Substanz, welche mit beidem, mit irgend einem Gegenstande und der Sonne zugleich verbunden ist. Ein solcher Charakter aber kommt nicht dem Aether und den übrigen (unendlichen Substanzen) zu, weil (in diesem Falle), wenn irgend eine Trommel geschlagen, in allen Trommeln ein Ton entstehen würde: vielmehr ist durch einen solchen Charakter die unendliche, Zeit genannte, Substanz bewiesen, und das Wissen des Begriffs des Nahen ist demnach ein Beweisgrund für die Zeit. Das „Nahe“ dient nur zur Andeutung; man muss auch das Ferner darunter verstehen: eben so „auf einmal“, indem während einer Bewegung der Sonne die Begriffe der Einheit und der individuellen (?) Gesondertheit hervorgebracht werden, und so wird hier die Bewegung der Sonne(?) als das Substrat der Einheit n. s. w. des Topfes vorausgesetzt, und zwar nicht durch eine augenscheinliche Verbindung — denn eine solche ist verboten — sondern durch eine Verbindung (sambandha) des der Sonne Inhärirenden, welche verbunden ist mit dem ihr als Substrate Verbundenen (?). Dasselbe gilt von den Vorstellungen des Langen, Schnellen u. s. w.

7. Wie das Luftatom durch sein Haben von Eigenschaften den Begriff der Substanz (II. 1, 12.), und durch sein Nicht-Inhäriren in einer Substanz den Begriff der dauernden Existenz (II. 1, 11.) hat, so auch die Zeit. U.

Die Vivriti leitet die dauernde Existenz der Zeit darans her, dass sie unter den Begriff einer Substanz fällt, welche keine Theile hat.

8. Die individuelle Einheit (der Zeit ist) mit dem Sein (erklärt).
9. Weil die Zeit in den dauernden (Substanzen) nicht vorhanden, und in den nicht-dauernden vorhanden ist, so (bezieht sich) der Name „Zeit“ auf die Ursache (alles Entstandenen).

8. Der Sinn ist: Weil Vorstellungen wie „lang“ u. s. w., welche Beweisgründe der Zeit sind, überall ohne Unterschied sind, — obwohl eine Mehrheit der Seelen besteht, — und weil es einen besonderen Beweisgrund (für die Vielheit der Zeit) nicht gibt, so ist die Zeit, gleich dem Sein, eins. Wie kann aber die Zeit eins sein, da es doch wegen ihrer Eintheilung in Augenblicke u. s. w. viele Zeiten gibt? Darauf antworten wir, die Zeit ist nicht Vieles; denn der Schein der Theilung entspringt aus der näheren Bestimmung (upadhi). Und die Sache ist so zu verstehen, dass, wie ein und derselbe Krystall durch die röthliche Farbe der China-Rose als mehrfach erscheint, so auch die eine Zeit durch die Verschiedenheit der Bestimmung der Bewegung der Sonne u. s. w. und durch die Theilung der Bestimmung der verschiedenen Wirkungen als verschieden erscheint. Demnach, die Bedingung und Zeit schliesst nicht die Bedingung der Zeit ein; oder auch, die Zeit, als das Substrat des Gegentheils des augenblicklichen Nicht-Seins dessen, was in sie selbst hineingelegt werden soll, ist der Augenblick, indem in jedem Augenblicke etwas entsteht oder vergeht. Der Einwand nun, — dass es dennoch nach der Eintheilung in vergangene, zukünftige und gegenwärtige Zeit drei Zeiten geben möchte: denn im Veda hiesse es: „Die drei Zeiten kehren wieder“, und „die drei Zeiten sind erwiesen“, — ist nicht zulässig, weil durch die Bestimmung der früheren Nicht-Existenz (das zukünftige Dasein) einer Substanz und durch die Bestimmung ihrer Vernichtung der Gebrauch der drei Zeiten Statt findet; denn die Zeit, welche durch irgend eine Substanz bestimmt wird, ist deren gegenwärtige Zeit; die Zeit, welche durch ihre frühere Nicht-Existenz bestimmt wird, ihre zukünftige Zeit, und die Zeit, welche durch ihre Vernichtung bestimmt wird, ihre vergangene Zeit. Demnach ist der Gebrauch der drei Zeiten abhängig von der dreifachen Bestimmung. U.

Dagegen die Vivriti. Der vollständige Sinn ist, dass wie dem Sein, vermöge des zusammenfassenden Wissens u. s. w. und vermöge der Einfachheit (der Annahme) Einheit zukommt, so auch der Zeit, und es gibt keine Vielheit derselben, weil der Gebrauch von Augenblicken u. s. w. durch die eine Zeit, welche eine Eintheilung dieser und dieser Bedingung hat, Statt findet.

9. „Auf die Ursache“, d. h. auf die Ursache von allem Entstandenen; nämlich, weil sie in den dauernden (Substanzen) vorhanden, und in den nicht-dauernden nicht vorhanden ist, d. h. weil in den dauernden, in dem Aether u. s. w. solche Vorstellungen wie, auf einmal, lange, jetzt, am Tage, in der Nacht u. s. w. entstanden, nicht vorhanden, dieselben in einem Topfe, Gewebe u. s. w.

10. (Das Wissen) dass dies von diesem (fern ist) ist der Beweisgrund für den Raum.
11. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz des Raums) sind mit der Luft erklärt.
12. Die individuelle Einheit des Raums ist) mit dem Sein (erklärt).
13. Durch die besondere Wirkung (entsteht die Vorstellung des) Vielen.
14. Wegen der (ersten) Verbindung der Sonne, mag sie eine vergangene, eine künftige oder gegenwärtige sein, heisst der Raum Osten.

dagegen vorhanden sind, so ist die Zeit durch das einschliessende und ausschliessende Argument Ursache (von allem Entstandenen).

10. Bei „dies von diesem“ muss fern und nahe ergänzt werden. Demnach das Wissen von der räumlichen Ferne und Nahe, wie „dies ist fern von diesem“, und „dies ist diesem nahe“, ist der Beweisgrund für den Raum, und der Raum, gleich der Zeit, wird dadurch bewiesen, dass er das Substrat der Verbindung, als der nicht-inhärenten Ursache der räumlichen Ferne und Nahe, ist. Der Raum nun, obwohl eins, macht durch die Einteilung und Bedingung den Gebrauch des Ostens u. s. w. möglich. Die Bedingung aber ist die Weltgegend, welche dem Berge des Aufgangs (der Gestirne) am nächsten ist, und Osten heisst. Westen ist die Weltgegend, welche dem Berge des Aufgangs entgegengesetzt, Norden die, welche dem Berge Sinneru am nächsten, und Süden, welche diesem entgegengesetzt ist. . . . . Oben ist das Substrat der Verbindung, hervorgebracht durch die Feueropfer, welches entsteht durch die Verbindung der das Schicksal in sich tragenden Seele, unten das Substrat der Verbindung, welche durchs Fallen hervorgebracht wird. V.

13. „Durch die besondere Wirkung“, durch die Bedingung in der Form des entstandenen Körpers, (entsteht die Vielheit, der Gebrauch des Ostens und vieles Anderen.

14. Die besondere Wirkung wird nachgewiesen: „Wegen der Verbindung der Sonne“, nämlich der ersten Verbindung. Demnach, die erste Verbindung der Sonne ist die Bedingung, welche den Gebrauch des Ostens regelt, und das Wissen von einer solchen Verbindung, nämlich „gestern fand hier die erste Verbindung der Sonne Statt“, ist für irgend jemand der Gegenstand des Gebrauchs der vergangenen Verbindung, für einen Andern. „jetzt findet zuerst die Verbindung der Sonne Statt“, der Gegenstand des gegenwärtigen Gebrauchs, und für einen Dritten „Morgen wird hier zuerst die Verbindung der Sonne Statt finden.“ der Gegenstand des künftigen Gebrauchs. Der Sinn ist, von dem Wissen um die Nähe des Berges des Aufgangs, welcher als das Substrat einer solchen Verbindung aufgefasst werden muss, entsteht der Gebrauch des Ostens. V.

15. Auf dieselbe Weise Süden, Westen und Norden.
16. Dadurch sind auch die Unterabtheilungen der Weltgegenden erklärt.
17. Von der Wahrnehmung des Allgemeinen, von der Nicht-Wahrnehmung des Besonderen, so wie von der Erinnerung an das Besondere (entsteht) der Zweifel.

16. Die Unterabtheilungen Südosten, Südwesten u. s. w. Auch Oben und Unten, bemerkt die Vivriti.

17. Ueber den Zusammenhang dieses Sūtra bemerkt der Upasādhā: Es ist zuvor festgestellt, dass die Farbe und die übrigen charakteristischen Merkmale der vier Elemente durch ihr früheres Sein als Eigenschaften der Ursache, ursprünglich (tattvika) sind; sonst sind sie von einer Bedingung abhängig; ferner sind die Beweisgründe der unendlichen Substanzen, welche keine besondere Eigenschaften haben, angegeben; jetzt soll nun der Ton, als Beweisgrund für den Aether, untersucht werden. Mit Bezug auf den Ton giebt es nämlich widerstreitende Aussagen der Systematiker, indem Einige denselben als eine Substanz, Andere als eine Eigenschaft, und die Annahme der Eigenschaft zugegeben, Einige ihn als dauernd, Andere ihn als nicht-dauernd, und noch Andere in dem Tone noch einen anderen Ton, Sphoṭa genannt, anerkennen. Deshalb stellt Kanāda als den ersten Theil der Untersuchung über den Ton den Zweifel auf, welchen er sowohl nach seinem charakteristischen Merkmale als nach seiner Ursache erklärt.

Zur Erklärung sagt die Vivriti: Der Zweifel entsteht durch die Wahrnehmung, d. h. das Wissen, eines Allgemeinen, eines umfassenden Merkmals, ferner durch die Nicht-Wahrnehmung eines Besonderen, d. h. eines solchen, welches nur eine Alternative in sich schliesst, und durch die Erinnerung an ein Besonderes, eine doppelte Alternative. Deshalb ist die Ursache des Zweifels das Wissen eines umfassenden Merkmals, die Abwesenheit der Kenntniss, welche nur eine Alternative in sich schliesst und das Wissen von zwei Alternativen. Das „So wie“ fasst die in den Nyāya-Sūtra erwähnten beiden Arten des Zweifels, (nämlich) das Wissen eines nicht-allgemeinen Merkmals, und das Wissen um zwei widerstreitende Aussagen, zusammen . . . Der Sinn ist, dass wegen seiner dreifachen Ursache der Zweifel dreifach ist. Gautama's Erklärung des Zweifels lautet (I. 4, 23): Zweifel ist widerstreitendes Wissen (in Bezug auf einen und denselben Gegenstand) hinsichtlich eines Unterschieds, welches entsteht aus der Unsicherheit der Wahrnehmung oder der Unsicherheit der Nicht-Wahrnehmung eines Merkmals (unged eines Merkmals), hervorgebracht (der ganze Zustand) durch die Auffassung von allgemeinen Merkmalen (im Gegenstande), oder von mehreren Merkmalen (welche nicht Einem Gegenstande angehören können), oder von widerstreitenden Aussagen.



18. Auch das Gesehene, gleich dem (zuvor) Gesehenen (ist eine Ursache des Zweifels).
19. Das So-Gesehene (ist) ebenfalls eine Ursache des Zweifels wegen seines Nicht-So-Gesehenseins.
20. Auch vom Wissen und Nicht-Wissen entsteht der Zweifel.

Nach der Meinung einiger Erklärer giebt es nach der Verschiedenheit der Ursachen fünf Arten des Zweifels, während andere nur die drei letzten als Eintheilungsglieder anerkennen.

18. Zur Einleitung bemerkt der Upaskāra: Der Zweifel ist zweifach, nämlich der Gegenstand desselben ist entweder ein äusserer, oder ein innerer; wenn ein äusserer, so hat er entweder ein sichtbares Merkmal, oder er hat es nicht. Das erstere, wie beim Sehen eines Etwas, welches eine Höhe hat, und dann die Frage entsteht, ob es eine Säule oder ein Mensch sei, — das letztere, wie, wenn in einem Walde von einer Menge von Kühen oder Gavaya, welche durch Dickicht u. s. w. verdeckt sind, nur die Hörner sichtbar sind, und nun die Frage entsteht, ob dies (Gesehene) ein Rind oder ein Gavaya ist. In der That aber findet auch hier nur ein Zweifel mit Rücksicht auf das Merkmal der Hörner Statt, indem die Frage entsteht, ob dieses Horn einem Rinde oder einem Gavaya zukomme, und deshalb werden zwei Arten nur einer Redeform wegen angegeben (d. h. die gemachte Unterscheidung ist eben keine wahre Unterscheidung). Das Allgemeine nun, welches die Ursache des Zweifels ist, ist entweder als in mehreren, oder als in Einem wahrgenommen, Ursache des Zweifels. Die erste Annahme wird im vorliegenden Sūtra erörtert. Und zur Erklärung. Das Gesehene, die Höhe (einer Säule, eines Menschen) ist, gleich dem (zuvor) Gesehenen, die Ursache des Zweifels. Deshalb ist die Höhe, welche (vorher) gesehenen Dingen, einer Säule und einem Menschen, gleicht, die Ursache des Zweifels, wenn sie an einem vorliegenden Gegenstande gesehen wird.

19. Auseinandersetzung des zweiten Falls, nämlich dass das Allgemeine (zwei Alternativen) in einem Subjekte wahrgenommen werden. Wegen seines Nicht-So-Gesehenseins ist das So-Gesehene ebenfalls eine Ursache des Zweifels, wie z. B. Chaitra, der so gesehen wurde, nämlich mit Haaren, wird zu einer andern Zeit nicht so gesehen, nämlich ohne Haare. Sobald nun wiederum Chaitra, den Kopf in ein Gewand gehüllt, gesehen wird, so entsteht der Zweifel, ob Chaitra dieser mit Haaren bedeckte oder nicht bedeckte sei. Hier ist nun der Begriff des Chaitra, das gemeinsame Merkmal, die Ursache des Zweifels; dies ist nämlich als in Einem, d. h. in einem unzertrennlichen Subjekte gesehen, die Ursache des Zweifels. U.

20. Der innere Zweifel entsteht nämlich durch Wissen und Nicht-Wissen. Wie ein Astronom Mondfinsternisse u. s. w. richtig bestimmt, und auch unrichtig, so dass ihm mit Rücksicht auf eigenes

21. Der Gegenstand, welcher durch das Gehör aufgefasst wird, ist der Ton.
22. Weil das Besondere (der Begriff, die Klasse des Tons) unter den gleichartigen so wie unter den ungleichartigen (Gegenständen, in beiden Fällen, nicht wahrgenommen wird, (deshalb entsteht ein Zweifel mit Rücksicht auf den Ton).

Wissen der Zweifel entsteht, ob es richtig oder nurichtig bestimmt sei. Oder auch, das Wissen ist zuweilen Nicht-Erkenntnis, Nicht-Erwiesenes; demnach entsteht der Zweifel, ob dieses ist oder nicht ist, deshalb, weil es gewusst wird. Wiederum geschieht auch hier das Auffassen des Zweifels in Folge der Wahrnehmung eines Allgemeinen, und nicht in Folge einer anderen Ursache. Demnach ist die Behauptung Einiger, dass in Gautama's Sūtra (siehe 2. 2, 17) die Unsicherheit der Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung besondere Ursachen des Zweifels seien, hiermit abgewiesen.

21. Der Sinn ist: der Ton ist ein Gegenstand der bekannten sinnlichen Wahrnehmung, welche durch den Sinn des Hörens entsteht. Auch der Begriff des Tons, weil von derselben Art, ist ein Gegenstand, und deshalb eine Klasse. Die vollständige Erklärung des Tons ist deshalb, dass er ein im Begriffe der Eigenschaft eingeschlossene Klasse Habendes ist, welches dem bekannten, durch das Gehör hervorgebrachten, Gegenstände der Wahrnehmung einwohnt. V.

22. Upaskāra und Vivṛiti folgen einer verschiedenen Lesart, indem jene dṛiṣṭatvāt (weil er wahrgenommen wird), diese adṛiṣṭatvāt (weil er nicht wahrgenommen wird) liest.

Die Erklärung des Upaskāra ist: Hier muss „entsteht ein Zweifel mit Rücksicht auf den Ton“, ergänzt werden. Im Tone werden auch die Begriffe des Tons und des durch das Gehör Wahrnehmbaren aufgefasst. Dieses nun, weil es in beiden, in den Gegenständen der gleichartigen Klassen, d. h. den 23 Eigenschaften, wie in den Gegenständen der ungleichartigen Klassen, den Substanzen und Bewegungen, als ein Besonderes, d. h. als ein Verschiedenes wahrgenommen wird, bringt den Zweifel hervor, ob der Ton eine Eigenschaft, eine Substanz, oder eine Bewegung sei.

Dagegen die Vivṛiti: Weil das Besondere, nämlich der Begriff des Tons u. s. w., welches im Ton aufgefasst wird, in den gleichartigen Klassen, nämlich der Farbe und den übrigen 22 Eigenschaften, so wie in den ungleichartigen, den Substanzen und Bewegungen, welche zwiefach durch das Haben des Begriffs der Substanz u. s. w. und durch das Nicht-Haben derselben bestimmt sind, nicht wahrgenommen wird, so, muss man hier ergänzen, entsteht der Zweifel, ob der Ton eine Substanz sei oder nicht. Demnach ist der Sinn: das Wissen, dass das Nicht-Allgemeine, als ausgeschlossen von dem, welches durch beide Alternativen bestimmt ist, in dem

23. (Der Ton) ist nicht eine Substanz, weil er (nur) Einer Substanz einwohnt.
24. Auch ist er keine Bewegung, weil er nicht sichtbar ist.
25. Das Ende (Aufhören) einer Eigenschaft, welche (als solche) existirt, ist ihr gemeinsam mit den Bewegungen.
26. Dass (der Ton vor seiner Aussprache) existirt, dafür giebt es keinen Beweis.

---

Begriffe des Tons u. s. w. vorhanden ist, bringt einen solchen Zweifel hervor.

Durch die verschiedene Erklärung des Besonderen (viçeṣha), welches der Upaskâra als Verschiedenes, die Vivriti dagegen als die besondere Klasse der Eigenschaft fasst, bleibt der Sinn bei beiden Lesearten derselbe.

23. Einer Substanz einwohnend ist das, wovon eine Substanz die inhärente Ursache ist. Eine Substanz ist aber niemals die inhärente Ursache Einer Substanz; deshalb ist der Ton nicht eine Substanz, weil dies der Substanz widerstreitet. U.

24. Weil die Vorstellung, deren Gegenstand der Ton ist, nicht sichtbar ist, d. h. weil sie mittelst eines vom Auge verschiedenen äussern Sinnes entsteht. Demnach wohnt der Begriff des Tons, gleich dem des Geschmacks u. s. w., nicht der Bewegung ein, weil er eine Klasse ist, welche nicht in dem durch das Auge Wahrnehmbaren einwohnt. U.

25. Ist der Ton nun nicht doch eine Bewegung, weil er, wie das Aufwerfen u. s. w. schnell zerstörbar ist?

Aufhören meint schnelle Zerstörung; dies ist nun auch, wie die Zweiheit u. s. w. in dem Begriffe der Eigenschaft abhängig von dem Zusammentreffen (?) mit einem Zerstören dessen, was kurze Existenz hat; deshalb ist dies nur etwas mit den Bewegungen Gemeinsames, nicht aber kommt ihm der Begriff der Bewegung zu. Und der Sinn ist, dass der von dem Gegner aufgestellte Grund, nämlich der Begriff der schnellen Zerstörbarkeit wegen des Wissens der Zweiheit,<sup>1)</sup> Lust und Unlust u. s. w. unter den Fehlschluss fällt. U.

Die Vivriti nimmt eine Eigenschaft, welche existirt, für eine Eigenschaft, welche von beiden Parteien als solche zugestanden wird.

26. Die Einrede nun: Zugegeben, der Ton sei eine Eigenschaft; dennoch ist er kein Beweis für den Aether; denn man könnte nur dann von ihm auf den Aether folgern, wenn er dessen Wirkung wäre; aber er ist ewig, und dass er zuweilen nicht wahrgenommen wird, kommt daher, dass es ihm an einem Offenbar-Machenden fehlt, trifft nicht zu; denn wäre der Ton vor seiner Aussprache existirend, so müsste es einen andern Beweis für seine

---

1) Dies kann auch übersetzt werden: wegen der Zweiheit, des Wissens.

27. Weil er dem Ewigen widerstreitet, (ist der Ton nicht ewig).
28. Auch ist er nicht ewig, weil (er) von einer Ursache (hervorgebracht wird).
29. Dies (dass der Ton eine Ursache hat) ist auch nicht erwiesen, weil er sich verändert.

Existenz geben; doch giebt es keinen Beweis, dass der Ton existirt, ehe er gehört wird; deshalb ist er eine Wirkung, und nicht etwas zu Offenbarendes.

Das Argument, welches der Upaskāra von der Unmöglichkeit einer Offenbarung gegen die Ewigkeit des Tons hier und in den nächsten Sūtra hernimmt, scheint mir nicht mit dem Gedankengange der Sūtra übereinzustimmen, indem die Offenbarung des Tons, erst im 30sten Sūtra zur Sprache kommt. Auch die Vivṛiti ist nicht mit jener Auslegung einverstanden; denn sie erklärt einfach: dass der Ton existirt, d. h. dass er ewig ist, dafür giebt es keinen Beweis.

27. Der Widerstreit des Tons mit dem Ewigen wird wahrgenommen; denn auf Chaitra, wenn gleich verborgen, wird, weil er spricht, durch die Rede Chaitra's, Maitra's u. s. w. geschlossen, niemals aber wird auf das Offenbarmachende, eine Leuchte u. s. w. durch das zu Offenbarende, einen Topf u. s. w. geschlossen; deshalb ist der Ton eine Wirkung, und nicht ein zu Offenbarendes. U. Dagegen die Vivṛiti: Weil er widerstreitet, weil er zerstörbar ist, ist der Ton nicht ewig. Seine Zerstörung aber ist durch Wahrnehmung festgestellt.

28. „Weil er von einer Ursache“, hier muss ergänzt werden, seine Entstehung gesehen wird; denn der Ton wird als von einer Verbindung u. s. w. eines Stockes mit einer Trommel sich offenbarend wahrgenommen; demnach, weil er eine Entstehung hat, ist der Ton nicht ewig. U. „Weil er von einer Ursache“, d. h. weil er eine Ursache hat, ist der Ton nicht ewig; denn Alles, was eine Ursache hat, ist nicht ewig. U.

29. Dass der Ton eine Ursache hat, ist auch nicht durch eine Swarūpāsiddhi (einen Fehlschluss, wo das Argument im Widerstreite mit dem Subjekte des Schlusssatzes steht) getolgert, weil der Ton sich verändert; denn wenn eine Trommel durch einen Stock u. s. w. geschlagen wird, so vernimmt Niemand einen starken oder schwachen Ton, wenn nicht ein starkes oder schwaches Anschlagen Statt findet; auch ist durch die Stärke und Schwäche u. s. w. des Offenbarmachens eine Stärke oder Schwäche u. s. w. des Tones unmöglich. Deshalb muss auch der Gegner zugestehen, dass der Ton hervorgebracht werde durch eine Ursache, wie das Schlagen einer Trommel durch einen Stock u. s. w.; und der genannte Fehlschluss findet nicht Statt. V.

30. Weil bei einer Offenbarung ein Fehler Statt finden würde (ist dieselbe unmöglich).
31. Durch Verbindung und Treunung uud durch einen Ton entsteht der Tou.
32. Auch weil er durch einen Sinn (wahrgenommen wird), ist der Ton nicht ewig.
33. Dann aber (wenn der Ton schnell zerstörbar wäre) würde von beiden Seiten keine Thätigkeit Statt finden.

30. Fände eine Offenbarung des Tones Statt, so wäre das unabänderliche Verhältniss des Offenbarmachenden und des zu Offenbarenden mit Rücksicht von Gegenständen, welche denselben Umfang haben und von demselben Sinne wahrgenommen werden, ein Fehler, und ein solches unabänderliches Verhältniss in Bezug auf solche Gegenstände wird nirgends wahrgenommen. Wird dies nicht zugegeben, so müssten bei dem Offenbaren des Ka alle Buchstaben offenbart werden. Der Einwand nun, dass von solchen Begriffen, wie Wesen, Mensch, Brahmâue, welche ebenfalls denselben Umfang haben und zu offenbaren sind in ihrem Ursprunge, dem Orte der Theilung ihrer Natur, das unabänderliche Verhältniss zwischen dem Offenbarmachenden und dem zu Offenbarenden wahrgenommen werde, trifft nicht zu. Jeue Begriffe haben nämlich nicht denselben Umfang; denn der Begriff des Menschen oder Brahmânen ist nicht so weit wie der Begriff des Wesens. U.

31. „Durch Verbindung“, durch die Verbindung des Stockes mit der Trommel u. s. w., „durch Trennung“ in dem zersplitternen Bambu. Hier ist nun die Verbindung nicht die Ursache des ersten Tons, weil sie nicht vorhanden ist. Deshalb ist die Trennung von beiden, dem Bambu und dem Zweige, die Mittel-Ursache, und die Trennung des Zweiges und des Aethers die nicht-inhärente Ursache. Zuletzt, wo in der Ferne der Ton einer Laute u. s. w. hervorgebracht ist, da wird er, durch allmälige Fortpflanzung hervorgebracht, sobald er den Ort des Aethers, welcher im äussern Ohr begränzt ist, berührt, aufgefasst, und so entsteht auch ein Ton aus einem Tone. U.

32. Der Tou ist hier der artikulierte; demnach: der artikulierte Ton ist nicht ewig, weil er, wenn er Statt findet, durch den Sinn des Gehörs wahrgenommen wird, wie das Geräusch einer Trommel u. s. w. V.

So auch erklärt dies Sûtra der Upaskâra; doch scheint kein Grund zu sein, das Argument auf den artikulierten Ton zu beschränken, indem es die gleiche Beweiskraft für jeden andern Ton hat.

33. Gegen die obigen Beweise protestirt ein Anhänger der Mîmânsâ: „Von beiden Seiten“, von Seiten des Lehrers und des Schülers, würde keine Thätigkeit Statt finden, des Lehrers zu lehren, und der Schülers zu lernen. Weil solche Reden wie, der Lehrer

34. Von dem Erwähnen des „ersten“ (Mantra folgt die Ewigkeit des Tons).
35. So wie auch von dem Stattfinden der Wiedererkennung.
36. Da eine Mehrheit vorhanden ist, so sind (jene Beweise) zweifelhaft.
37. Das Vorhandensein der Zahl (folgt) aus der Allgemeinheit.

lehrt die Schüler den Veda, und, er giebt denselben den Veda, einen und denselben Sinn haben, so ist das Lehren ein Geben. Demnach, weil unter der Voraussetzung der schnellen Zerstörbarkeit des Tones das Geben und Empfangen desselben nicht wahrscheinlich wären, so wurde mit Bezug auf Lehren und Lernen keine Thätigkeit Statt finden. Deshalb muss man dem Tone nothwendig Beständigkeit zuerkennen. Auch weil ein Zerstörer nicht wahrgenommen wird, indem kein Beweis seiner Zerstörung vorhanden ist, folgt nach der Regel „Wer wird ihm, der so lange besteht, nachher zerstören,“ die Ewigkeit des Tons. V.

34. Nach dem Texte: Drei Mal sprach er das erste, drei Mal das letzte Mantra nach, würde das dreimalige Aussprechen des ersten und des letzten Mantra unmöglich sein ohne eine Beständigkeit des Tons. U.

35. Dass der Ton beständig sei, folgt auch aus dem Vorhandensein der Wiedererkennung. Solche Wiedererkennungen wie . . Maitra liest denselben Sloka, den Chaitra gelesen, und dies ist dasselbe Ga, wären ohne eine Beständigkeit des Tons unmöglich.

36. Weil auch wenn eine Mehrheit, Vielheit, Unbeständigkeit von körperlichen Bewegungen, wie Tanzen und dergleichen, vorhanden ist, Lehren, Lernen und Wiedererkennen wahrgenommen werden, so sind Lehren, Lernen u. s. w., was den Schluss, die Beständigkeit betrifft, zweifelhaft, d. h. zu weit, indem solche Vorstellungen wie, „er lernt Tanzen“, „er tanzt dreimal“, „Maitra tanzt denselben Tanz, den Chaitra getanzt hat,“ allen gekläufig sind. V.

37. Wie denn sind (bei der Annahme der Unbeständigkeit des Tons) solche Zahlen wie die 50 Buchstaben des Alphabets, der acht- oder dreisylbige Mantra, oder der achtsylbige Anushtup u. s. w. möglich? Sind nämlich die Buchstaben nicht beständig, so entstehen durch die Verschiedenheit der Aussprache unzählige Buchstaben. Die Antwort darauf ist: Das wirkliche Vorhandensein der Zahl, nämlich der Zahl 50 u. s. w., entsteht aus der Allgemeinheit, nämlich aus den Klassen des Ka, Ga u. s. w. Obwohl Ka, Ga u. s. w. unendlich viele sind, so haben doch die, welche durch die Begriffe des Ka u. s. w. bestimmt sind, den Begriff von 50, von drei, oder von acht, gleich wie die Substanzen, Eigenschaften u. s. w., obwohl sie durch Zahlentheilung (?) unendlich viele sind, unter den Begriff von neun, vierundzwanzig u. s. w. fallen.

Folgendes sind die hauptsächlichsten Sūtra Gautama's in Bezug auf den Ton.

- N. S. II. 11, 81. Weil er einen Ursprung (eine Ursache), weil er durch einen Sinn aufgefasst wird, und weil er als künstlich hervorgebracht gilt, (ist der Ton nicht ewig). (V. S. II. 2, 27. 28. 32).
- N. S. II, 11, 86. (Der Ton ist nicht ewig), weil er vor seiner Aussprache nicht wahrgenommen, und weil kein Verhüllendes u. s. w. wahrgenommen wird. (V. S. 26.)
- N. S. II. 11, 89. (Der Ton ist ewig), weil er untastbar ist.
- N. S. II. 11, 90. Nein, weil Bewegung, (obwohl untastbar), nicht ewig ist.
- N. S. II. 11, 92. (Der Ton ist ewig), weil er gelehrt wird. (V. S. II. 2, 33.)
- Ib. II. 11, 93. Dies ist kein Grund, weil er in der Zwischenzeit nicht wahrgenommen wird.
- Ib. 96. (Er ist ewig), weil er wiederholt wird (ib. 34).
- Ib. 97. Nein, weil, selbst wenn sie (die Töne) verschieden wären, eine Wiederholung möglich sein würde.
- Ib. 100. (Der Ton ist ewig), weil wir keine Ursache seiner Zerstörung wahrnehmen.
- Ib. 101. (Könnte durch Nicht-Wahrnehmung Nicht-Existenz bewiesen werden), so würde immerwährendes Hören Statt finden, weil keine Ursache des Nicht-Hörens wahrgenommen wird.

Man sieht, Gautama führt keine Beweise an, welche die Ansicht, dass der Ton eine Substanz oder eine Bewegung sei, widerlegen sollen, entweder weil dies schon von Kaṇāda bewiesen, oder weil es sich bei ihm von selbst versteht, dass der Ton, als Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung, eine Eigenschaft sein müsse. Dagegen bestreitet er die Ewigkeit des Tons, und obwohl seine Beweise im Wesentlichen dieselben wie Kaṇāda's sind (der einzig neue Beweis ist im 101sten Sūtra enthalten), so treten sie doch schärfer und in einer besseren Ordnung auf. Er fasst die drei Beweise für die Vergänglichkeit des Tons in Einem Sūtra (II. 11. 81) zusammen, und argumentirt sodann gegen die Beweise, welche von den Gegnern, hauptsächlich den Mīmāṃsaka, für die Ewigkeit des Tons vorgebracht werden, während Kaṇāda die Beweise gegen die Ewigkeit des Tones und die Widerlegung der Beweise der Gegner für die Ewigkeit desselben unter einander mischt.

## Drittes Buch.

### Erster Abschnitt.

1. Die Sinnen-Gegenstände sind bekannt.
2. Das Bekanntsein der Sinnengegenstände ist ein Argument für einen von den Sinnengegenständen verschiedenen Gegenstand.

1. Im zweiten Kapitel ist die Untersuchung der äusseren Substanzen vollendet; das gegenwärtige Sūtra soll nun zur Vorbereitung der Untersuchung über die Seele, welche hier in der aufgezählten Ordnung folgt, dienen.

Die Sinnengegenstände, d. h. die Gegenstände der Sinne, nämlich der Geruch, der Geschmack, die Farbe, die Tastbarkeit und der Ton werden je durch einen äusseren Sinn aufgefasst. Unter diesen ist der durch das Gehör aufgefasste Gegenstand, der Ton. Nachdem nun so das Bekanntsein des Tons gezeigt, so ist, in Uebereinstimmung damit, das Bekanntsein des Geruchs bis zur Tastbarkeit gezeigt. Demnach ist der durch den Geruchssinn aufgefasste Gegenstand der Geruch, der durch den Geschmacksinn aufgefasste der Geschmack, der nur vom Gesichtssinne aufgefasste die Farbe, und der nur durch den Tastsinn aufgefasste die Tastbarkeit. U.

Die Sinnengegenstände, Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit und Ton, sind bekannt, d. h. sie sind Gegenstände einer gewissen Wahrnehmung. Demnach das Offenbar-Machen, dessen Gegenstände Farbe, Geruch u. s. w. sind, ist allgemein bekannt. V.

2. Das Argument, der Beweisgrund für einen von den Sinnengegenständen verschiedenen Gegenstand, die Seele; und der Sinn ist, das Bekanntsein ist der Beweisgrund für einen Gegenstand, die Seele, welcher verschieden ist von den Sinnengegenständen, d. h. von den Sinnen und den Gegenständen, nämlich den Farben u. s. w. und den Substraten dieser letztern. Obwohl hier eben das Wissen als Beweisgrund gemeint ist, so ist doch, weil das die Farbe u. s. w. offenbarende Bekanntsein noch bekannter ist (als das Wissen), der Beweisgrund unter dieser Bestimmung (als Bekanntsein) angegeben. Demnach für das Bekanntsein muss es irgend ein Substrat geben, entweder, weil es eine Wirkung ist, wie ein Topf, oder weil es eine Eigenschaft oder eine Handlung ist. Dieses Bekanntsein nun ist, weil es eine Handlung ist, durch ein Werkzeug hervorgebracht, gleich der Handlung des Schneidens. Das Werkzeug des Bekanntseins ist der Sinn; dieser aber erfordert einen Handelnden, weil dies im Begriffe des Werkzeuges liegt, gleich einer Axt u. s. w. Demnach das, welchem dies Bekenntniss einwohnt, welches der Führer der Sinnwerkzeuge, wie des Geruchs u. s. w. ist, ist die Seele. U.



3. Dieser Schluss, wodurch das Bekanntsein als ein Zustand des K $\ddot{o}$ rpers gefolgert wird, ist ein Fehlschluss.
4. Weil in den Ursachen ein Nicht-Wissen Statt findet.

Der Sinn ist, das Bekanntsein der Sinnengegenst $\ddot{a}$ nde, das Offenbaren der Farbe u. s. w., ist das Argument, der Beweisgrund f $\ddot{u}$ r einen von den Sinnengegenst $\ddot{a}$ nden, d. h. den Sinnen und den Gegenst $\ddot{a}$ nden derselben verschiedenen Gegenstand, eine gesonderte Substanz, welche Seele heisst. Demnach durch den Schluss, das Offenbaren der Farbe u. s. w. inh $\ddot{a}$ riert einer Substanz, weil es eine Eigenschaft ist, gleich wie die Farbe u. s. w., in Verbindung damit, dass die  $\ddot{u}$ brigen (Substanzen) ausgeschlossen sind, ist (das Dasein der) Seele bewiesen. V.

Es kann eingewandt werden, das Einwohnen (des Bekanntseins) im K $\ddot{o}$ rper ist durch den Schluss festgestellt: „Das Bekanntsein der Farbe u. s. w. hat den K $\ddot{o}$ rper zum Substrate, weil es dessen Wirkung ist, gleich seiner Farbe u. s. w.“ und es giebt deshalb keinen Beweis f $\ddot{u}$ r eine (vom K $\ddot{o}$ rper) abgesonderte Seele. Die Antwort darauf ist: Dieser Beweis, welcher das Einwohnen im K $\ddot{o}$ rper feststellt, ist ein Fehlschluss, ein Schein-Beweis, weil in einem Topfe, Gewebe u. s. w., welche Wirkungen des K $\ddot{o}$ rpers sind, der K $\ddot{o}$ rper nicht das Substrat ist. V.

Aehnlich der *Upaskāra*. F $\ddot{u}$ r eine solche Erkl $\ddot{a}$ rung ist aber gar kein Grund vorhanden; es ist ein Fehlschluss aus dem im folgenden S $\ddot{u}$ tra angegebenen Grunde.

4. Zur Rechtfertigung der Annahme des K $\ddot{o}$ rpers als Substrates des Bekanntseins kann jedoch gesagt werden: Unter dem vom K $\ddot{o}$ rper Hervorgebrachten ist das Hervorgebrachte eines durch Bewusstsein Bestimmten gemeint. Auch ist die gesammte Wirkung von Leuchtern u. s. w. nicht Erhellen (allein)<sup>1)</sup>, und so ist obiger Schluss kein Fehlschluss. Mit Rucksicht auf diesen Zweifel sagt nun der Text: „Weil ein Nicht-Wissen Statt findet“, weil ein Wissen nicht Statt findet, in den Ursachen der K $\ddot{o}$ rper, d. h. in seinen H $\ddot{a}$ nden, Fussen u. s. w.;<sup>2)</sup> oder es heisst auch, in seinen Theilen. In den besonderen Eigenschaften der Erde u. s. w. wird n $\ddot{a}$ mlich das fr $\ddot{u}$ here Vorhandensein der Eigenschaften in den Ursachen (der urspr $\ddot{u}$ nglichen Eigenschaften) wahrgenommen. W $\ddot{a}$ re demnach Wissen in den Ursachen des K $\ddot{o}$ rpers vorhanden, so w $\ddot{u}$ rde es auch

1) So habe ich Chaitanyam, — Wissen, Bewusstsein  $\ddot{u}$ bersetzt. Ich weiss jedoch nicht, ob ich den Sinn der ganzen Stelle richtig aufgefasst. Ich habe n $\ddot{a}$ mlich samasta mit k $\ddot{a}$ rya verbunden, obwohl es der Stellung nach zu chaitanya geh $\ddot{o}$ rt. In dieser Verbindung aber finde ich durchaus keinen Sinn.

2) Diese Erkl $\ddot{a}$ rung des K $\ddot{a}$ rana, wonach es Werkzeug bedeutet, scheint mir durchaus unpassend. Das K $\ddot{a}$ rana in diesem S $\ddot{u}$ tra ist dem K $\ddot{a}$ rya im nachstfolgenden gegen $\ddot{u}$ bergestellt, und es bezieht sich ohne Zweifel auf die in II. 1, 24. vorgekommene Lehre.

5. Und weil ein Wissen (Statt finden müsste) in den Wirkungen.
6. Und weil es kein Wissen giebt, (dass in den Wirkungen wirklich ein Wissen Statt findet).

dem Körper zukommen. Dies ist aber nicht der Fall. Wollte man nun auch Bewusstsein in den Ursachen des Körpers zugeben, so würde der Mangel der Einmüthigkeit dagegen streiten: denn unter vielen Bewusstsein Habenden wird keine Einmüthigkeit wahrgenommen (während sie in den Handlungen des Körpers erscheint). (Auch) weil beim Abschneiden der Hand keine Erinnerung dessen Statt finden könnte, welches durch das Abschneiden empfunden wurde, nach dem Grundsatz: An das von einem Anderen Wahrgenommene erinnert sich kein Anderer. Ferner würden bei dieser Annahme die Früchte der durch den Körper vollbrachten (Thaten der) Feindschaft u. s. w. nicht gekostet werden; — denn Maitra hat nicht die Folgen des von Chaitra begangenen Vergehens zu leiden, — und so würde das Gethane verloren sein, und das Nicht-Gethane hinzukommen. U.

5. Hier nun möchte eingewandt werden, dass in den Ursachen des Körpers ein feineres (und deshalb nicht offenkundiges) Wissen Statt finden möchte, während es im Körper selbst offenbar hervorströme, so dass nicht ein früheres Nicht-Dasein der Eigenschaften in der Ursache, oder ein Mangel an Einmüthigkeit unmöglich wäre. Darauf antwortet der Text: Wäre in den Grundursachen des Körpers, d. h. in den Uratomen, Bewusstsein, so müsste dieses auch in den Wirkungen (des Körpers), z. B. in Töpfen, wovon die Atome den Anfang bilden, Statt finden, und es gäbe Bewusstsein auch in den Wirkungen in einem Topfe u. s. w., weil die besonderen Eigenschaften der Erde durch ihr Vorhandensein in allen erdigen Theilen überall verbreitet wären; Bewusstsein wird jedoch darin nicht wahrgenommen. U.

6. Könnte nun nicht aber doch in einem Topfe u. s. w. auf eine feinere Weise Bewusstsein Statt finden? Nein, antwortet das Sūtra, weil es durch keinen Beweis festgestellt ist, dass es Bewusstsein in einem Topfe u. s. w. gäbe. U. Ganz ähnlich die Erklärung der Vivṛiti, welche noch hinzufügt: Das „Und“ schliesst den Fehler der Komplizirtheit ein; statt der komplizirten Annahme von vielen Bewusstseien in vielen Theilen ist die Annahme einer anderen Substanz als Substrat des Bewusstseins angemessen. Es soll nun auch noch anderes einschliessen, z. B. dass bei der Annahme des körperlichen Substrats ein Erwachsener keine Erinnerung haben könnte von dem, was er in seiner Kindheit erfahren u. s. w. Es ist jedoch unnöthig, hierauf weiter einzugehen.

7. Der Beweisgrund ist eben etwas Anderes. Die Behauptung deshalb (dass etwas von dem Beweisenden Nicht-Verschiedenes der Grund sei), ist ein Trugschluss.
8. Etwas Anderes ist nämlich nicht der Grund von etwas Anderem (d. h. von etwas Anderem irgend welcher Art; deshalb würde ein solches Argument einen Fehlschluss zur Folge haben).

---

7. Es wird behauptet, dass durch die Sinnenwerkzeuge, das Ohr u. s. w. auf einen Regierer geschlossen wird; dies ist aber nicht angemessen; denn durch die Sinne wie das Ohr, wird weder eine Identität mit der Seele, noch eine Entstehung derselben (aus der Seele) festgestellt. Ohne beides (eins von beiden) aber ist kein untrennbares Eingeschlossensein, und ohne dieses kein Schluss möglich. Die Antwort darauf ist: Der Beweisgrund ist eben etwas von dem zu Beweisenden Verschiedenes, nicht aber ist er mit dem zu Beweisenden identisch, weil sonst das zu Beweisende nicht verschieden wäre (und deshalb nicht bewiesen zu werden brauchte). Deshalb ist der Grund, worin eine solche Identität Statt fände, ein Scheingrund. U. Aehnlich die Vivriti, deren Einleitung jedoch etwas verschieden ist, nämlich: Wie aber kann durch den Beweisgrund, dass das Wissen eine Eigenschaft sei, eine Substanz als Substrat des Wissens gefolgert werden? Denn das was nicht identisch ist, oder nicht darans entstanden ist, hat keine Beweiskraft. Diese Zweifel derer, welche den Standpunkt der Sāṅkhya behaupten, wird im gegenwärtigen Sūtra hinweggeräumt. Und zur Erklärung: Etwas Anderes, ein von dem zu Beweisenden verschiedenes Ding, ist eben der Grund; denn ein von dem zu Beweisenden nicht verschiedener (Grund) ist ein Trugschluss, weil wenn das zu Beweisende nicht bewiesen ist, auch ein davon Nicht-Verschiedenes nicht bewiesen ist.

8. Wie kann aber der Begriff der Eigenschaft, welcher nicht von dem zu Beweisenden entstanden ist, Beweiskraft haben? Wenn dies der Fall sein sollte, so könnte man auch mittelst des Rauches u. s. w., wie auf das Feuer u. s. w., so auch auf den Esel u. s. w. schliessen. Die Antwort darauf giebt das Sūtra, weil ein anderer Gegenstand nicht der Grund eines anderen ist; denn der Rauch u. s. w., welcher ohne das Eingeschlossensein des Esels u. s. w. ist, ist, wenn der Esel u. s. w. das zu Beweisende ist, ein Scheingrund, nicht aber, wenn es das Feuer u. s. w. ist, weil hier das Eingeschlossene Statt findet, und die Meinung ist, dass, wenn in dem Angemessenen das Eingeschlossensein sich findet, darin nichts Zufälliges ist.

•

9. Das Verbundene, das Inhärirende, das Einem Gegenstande (zugleich) Inhärirende, so wie das Widersprechende (sind Gründe).

9. Wenn der Grund eine Eigenschaft ist, so ist das Eingeschlossene schwer verständlich; denn die Regel ist, dass das Eingeschlossene von Identität, oder von Entstehung abhängt.

Zur Erklärung der *Upaskâra*: Ein solcher Grund wie: Der Körper hat eine Haut, weil er unter den Begriff des Körpers fällt, heisst das Verbundene. Haut wird nämlich das genannt, was eine dem Wachsthum und der Abnahme unterworfenen Substanz umschliesst. Diess ist nun weder die Wirkung noch die Ursache des Körpers, sondern etwas, das nur zugleich mit ihm entstanden und mit ihm unzertrennlich verbunden ist. Auf dieselbe Weise (ist) das Inhärirende (ein Grund); z. B. der Aether ist ausgedehnt, weil er unter den Begriff der Substanz fällt, gleich wie ein Topf. Hier wird das zu Beweisende, die Ausdehnung, durch den Begriff der Substanz, welcher dem Aether inhärirt, bewiesen. Oder, die fortgesetzte Theilung des Ausgedehnten muss irgendwo aufhören; durch diesen (Schluss?) wird der Begriff des Atoms, einer besonderen Ausdehnung bewiesen; daraus wird auf das Atom, als das Substrat derselben, geschlossen. Der Schluss aber von dem Ton u. s. w. auf den Aether, von dem Wissen u. s. w. auf die Seele, nämlich der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, ist hiermit nicht ausgesprochen.

Die *Vivriti*. Das Verbundene, das welches der Verbindung folgt, sind Gründe, muss man bei allem hinzudenken. Demnach ist das, was der Verbindung folgt, der Grund des anderen Gliedes der Verbindung, das Eingeschlossene. Wie wäre sonst ein solcher Schluss möglich, wie: dieses Land besitzt Wagenlenker, weil es vortrefflich sich bewegende Wagen hat, und das Verhältniss, wodurch die Schlussfolge bestimmt wird, ist die Verbindung der unter sich Verbundenen. Ferner auf dieselbe Weise ist das Inhärirende (der Theil) der Grund des in Inhärenz Stehenden (des Ganzen). Wie sollte sonst, wenn man nur den Theil eines Thieres erblickt, der Schluss auf das Ganze eines Thieres u. s. w. möglich sein. Dagegen darf man nicht einwenden, dass während des Zustandes der Verbindung des Auges mit dem Theile, wegen des Stattfindens mit dem Ganzen die Wahrnehmung des Letzteren schwer zu verhindern wäre; denn ein solcher Schluss wäre nur aus dem Wunsche, einen Schluss zu machen, möglich. Deshalb, weil der Wagen u. s. w., welcher von dem Wagenlenker verschieden und nicht von demselben gemacht ist, diesen einschliesst, so ist das Eingeschlossene nicht unabänderlich von Identität oder von einer Entstehung ans ihm abhängig.

Die Erklärungen der Kommentare ist schwer, ja unmöglich zu verstehen, ohne die logische Kunstsprache der *Nyâya* genau zu

kennen. Es ist deshalb hier der geeignetste Ort, die logische Theorie des Kañāda zugleich mit der des Gautama und der späteren Nyāya-Schule auseinanderzusetzen.

Die Sūtra des Kañāda, welche sich auf den Schluss beziehen, finden sich ausser den hier angegebenen, im 2ten Abschnitte des neunten Buches. Der leichteren Vergleichung wegen habe ich sie unten in einer Note angeführt <sup>1)</sup>.

Die Schluss-theorie des Kañāda geht aus vom logischen Grunde (lingam); denn das argumentative Wissen heisst bei ihm laingikam, d. h. das Wissen, welches den logischen Grund, den Mittelbegriff, zum Gegenstand hat, und wie sehr derselbe der Mittelpunkt seiner Ansicht ist, zeigen schon die Menge seiner Synonyme an. Was bedeutet nun bei ihm Wissen vermittelt des Grundes? In dem ersten der unten angeführten Sūtra wird dieses Wissen nicht erklärt, sondern eingetheilt; dagegen scheint diese Erklärung in dem zweiten durch die Worte: „Von diesem ist dies“ gegeben zu sein. Wenn der Grund irgendwo sich findet, so wird auf die Folge nothwendig geschlossen. Wo der logische Grund, da ist auch die Folge, beide sind untrennbar verbunden. Von diesem Verhältnisse wird nun ferner in demselben Sūtra gesagt, dass es aus dem avayava, dem Theile entspringe. Der Upaskāra, welchem die Vivriti folgt, erklärt dies durch ekadeçāt udāharanāt, d. h. aus dem Theile des fünfgliedrigen Schlusses, welchen Gautama udāharana nennt, nämlich dem allgemeinen Obersatze. Diese Erklärung kann sich nur auf den Ausdruck avayava stützen, wurde aber an unserer Stelle das eine Glied des Schlusses bezeichnen, während es bei Gautama den ganzen fünfgliedrigen Schluss bedeutet. Abgesehen hiervon, ist es kaum glaublich, dass Kañāda denselben gekannt habe; oder er würde seiner sicher in seinem Werke erwähnt, und noch mehr die in demselben gewonnenen festen Bestimmungen nicht mit so schwankenden, wie er sie gebraucht, vertauscht haben. Wahrscheinlich hat avayava hier seine ursprüngliche Bedeutung „Theil“, und der Sinn wäre dann, dass man von einem Theile auf den anderen damit nothwendig verbundenen Theil schliesst.

1: IX, 2.

1. (Ein solches Wissen wie): Von diesem ist dies die Wirkung, von diesem ist dies die Ursache. dies ist mit diesem verbunden, dies ist diesem entgegengesetzt, dies ist diesem inhärend, ist ein Wissen durch den Grund (laingikam).
2. Von diesem (zu Folgenden) ist dies (der Grund, entsteht das argumentative Wissen); Ursache, Wirkung und das Verbundene entstehen aus dem Theile.
4. Argument (hetuh). Anführung (apadeçah), Grund (lingam), Beweis (pramānam), unmittelbare Ursache (karaṇam), sind synonyme Ausdrücke. —

Hier ist zu bemerken, dass zwei dieser Kunstausdrücke bei Gautama eine andere Bedeutung angenommen haben: apadeçah nämlich gilt bei diesem nur als Aussage, während pramānam alle Beweisarten umfasst.

Man sollte nun erwarten, dass Kaṇāda die logische Folge eben so bestimmt wie den logischen Grund bezeichnet hätte. Merkwürdig genug, er hat für jene keinen Namen; dass er sie jedoch genau im Sinne hatte, ist keine Frage, denn es liegt in der Natur dieses Verhältnisses, dass man den Grund ohne die Folge, und umgekehrt, nicht denken kann. Dies geht auch aus der Form des Fehlschlusses, den er *anāikāntika* oder *sandigdha* nennt, hervor. Was er darunter versteht, wird aus dem Beispiele klar, welches er selbst dazu giebt, III. 1, 17. „Weil dies gehört ist, deshalb ist es ein Rind“, nämlich, dass mit dem Grunde nicht bloss ein Subjekt verbunden ist, sondern mehrere, dass daher, wenn man von dem Grunde aus auf nur ein Subjekt schliesst, die logische Folge ein Fehlschluss ist.

Hieraus ist offenbar, dass Kaṇāda die logische Verbindung des Grundes (des Mittelbegriffes) mit dem Ober- und Unterbegriff wohl erwogen, und dass er ferner die Bedingungen kannte, durch deren Beobachtung ein richtiger Schluss, und durch deren Verletzung ein falscher Schluss erfolgt, zugleich ist aber nicht zu läugnen, dass er über den Mittelbegriff die beiden anderen mit ihm verbundenen Begriffe vernachlässigte, und sie noch nicht durch angemessene Ausdrücke feststellte.

Auf wie viele Arten ist nun der logische Grund mit der logischen Folge verbunden? Durch die Lösung dieser Frage werden die verschiedenen Arten des Schlusses bestimmt. Die Antwort Kaṇāda's ist nicht überall gleich. In III. 1. 9. wird gesagt: Das Verbundene, das Inhärende, das freien Gegenständen (zugleich) Inhärende, so wie das Widersprechende (sind Gründe). Dagegen IX. 2, 1. (Ein solches Wissen wie), von diesem ist dies die Wirkung, von diesem ist dies die Ursache, dies ist mit diesem verbunden, dies ist diesem widersprechend, dies ist diesem inhärent, ist ein Wissen vermittelt des Grundes. Im Sūtra III. 1, 9. ist also der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, und umgekehrt von der Ursache auf die Wirkung weggelassen, dagegen das Einem Gegenstände (zugleich) Inhärende hinzugekommen, und das Widersprechende in den drei zunächst folgenden Sūtra noch in drei Arten getheilt. Diese Verschiedenheit findet ihre Erklärung in dem Zwecke, welchen Kaṇāda in jeder der beiden Stellen hat. III. 1, 9 ist nicht der systematische Platz für die Auseinandersetzung des Schlusses. Sein Zweck ist hier offenbar polemisch. Es ist darum zu thun, die Seele als Substanz zu beweisen, und der Schluss, durch welchen er diesen Beweis führt, ist von den gewöhnlichen Schlüssen von der Ursache auf die Wirkung und umgekehrt, deren sich die Sāṅkhya hauptsächlich bedienen, verschieden. Er muss deshalb nachweisen, dass diese letzteren nicht die einzig möglichen sind, sondern dass eine Menge von Schlüssen gemacht werden, in welchen jenes Verhältniss nicht vorkommt. In seiner Aufzählung der mög-

lichen Schlüsse kommt es daher mehr auf Vollständigkeit als genaue Eintheilung an. Dagegen ist IX. 2, 1 die systematische Stelle für das Schlussverfahren, und hier stellt er alle Arten des Verhältnisses zwischen dem logischen Grunde und der logischen Folge zusammen, welche ihm bekannt sind. Das Einem Gegenstand (zugleich) Inhärierende ist nur weggelassen, weil es nur eine Art des Inhären- den ist.

Dies ist noch nicht die letzte Eintheilung der Schlüsse, welche Kaṇāda macht; diese ist vielmehr, gleich der Sāṅkhya, dass der Schluss entweder von der Wirkung auf die Ursache, oder von der Ursache auf die Wirkung, oder von dem Allgemeinen auf das Besondere geht, und mit der Sāṅkhya bezeichnet er den letzteren durch sāmānyataḥ drishṭam, das allgemein Wahrgenommene, Aufgefasste. So bezeichnet er es selbst an mehreren Stellen, wo er Schlüsse dieser Art macht, z. B. II. 1, 8. II. 1, 16. III. 2, 7. Die Arten des sāmānyataḥ drishṭam sind eben jene Verhältnisse, welche er IX. 2, 1. aufzählt. Warum er nicht aber diese Eintheilung zuerst gemacht, und nachher das sāmānyataḥ drishṭam wieder eingetheilt habe? Wahrscheinlich, weil er sie als bekannt voraussetzte, während die weitere Eintheilung ihm angehörte, und es ihm deshalb hauptsächlich darauf ankam, sie vor allem hervorzuheben.

Ob nun Kaṇāda die Schlüsse schon in Einschliessungs- (Subsumptions-) und Aussonderungs-Schlüsse eingetheilt habe? Die Vivṛiti erklärt so das Sūtra III. 2, 18, wo sie das vyatireka der vyatireka-vyāpti gleich setzt. Ich zweifle an der Richtigkeit dieser Erklärung; denn man sollte denken, dass Kaṇāda nicht verfehlt haben würde, einen für seine Theorie so wichtigen Begriff ausdrücklich auseinander zu setzen.

Bei Gautama sehen wir einen entschiedenen Fortschritt in der Theorie. Nach ihm ist der Schluss, welchem immer die Wahrnehmung vorangehen muss (tat-pūrvakam), dreifach, indem er nämlich von der Ursache, von der Wirkung, oder von einem allgemein Aufgefassten ausgehen kann. In dem ersten Buch giebt Gautama nur die Erklärungen und Eintheilungen, während späterhin die nähere Untersuchung geführt wird.

Zum Schlüsse gehören nun auch die Glieder, in denen er zur Darstellung kommt. Diese sollten deshalb entweder der Erklärung desselben unmittelbar folgen, oder bei der näheren Untersuchung des Schlussverfahrens ihren Platz finden. Keines von beiden ist der Fall, indem Gautama gleich nach der Eintheilung der Schlüsse im ersten Buche zum Vergleiche übergeht, und im zweiten Buche (5, 37 u. f.), wo er den Schluss näher untersucht, und die Behauptung, dass es keine Beweise durch Schluss gäbe, widerlegt. Die Glieder des Schlusses werden vielmehr nach dem Lehrsatz (sid-dhānta) auseinander gesetzt, worauf ich sogleich zurückkommen werde.

- I. 6. 32. Es giebt nun 5 Schlussglieder, nämlich 1. die Aufstellung (Thesis), 2. den Grund, 3. die Anführung, das Beispiel (der allgemeine Obersatz), 4. die Anwendung und 5. die Folgerung.
34. Der Grund ist das Beweisende (*sādhana*) des zu Beweisenden (*sādhya*), (und dieses geschieht) durch seinen gleichen Charakter mit der Anführung, oder eben so durch seinen entgegengesetzten Charakter.
35. Die Anführung ist ein Beispiel, welches den gleichen Charakter mit dem zu Beweisenden feststellt.
36. Oder im Gegentheil die Anführung ist aussondernd, indem sie das Gegentheil durch einen Charakter, welcher von dem zu Beweisenden ausgeschlossen ist, feststellt.
37. Die Anwendung ist die Herbeiziehung des zu Beweisenden, indem sie, abhängig von der Anführung, (erklärt), dass etwas so ist, oder nicht so ist.
38. Die Folgerung ist Wiederholung der Aufstellung vermittelt der Aussage des Grundes.

Hier ist offenbar die Theorie des Schlussverfahrens vollendet. Der Grund (*hetu*) ist verbunden mit dem Oberbegriffe im Obersatze (*udāharaṇam*), und ebenfalls mit dem Unterbegriffe im Untersatze (dem *upanayam*), so dass die logische Folge im Schlusssatze hervortritt; eben so offenbar ist etwas Ueberflüssiges und etwas, was noch weiter geschieden werden muss, zu bemerken.

Das Ueberflüssige sind die beiden ersten Sätze, die Aufstellung und die Angabe des Grundes; denn es erscheint durchaus keine Nothwendigkeit, beide zweimal anzuführen. Wir dürfen nun wohl voraussetzen, dass der sonst so scharfsinnige Verfasser der *Nyāya-Sūtra* diese Wiederholung ebenfalls bemerkt, sich jedoch für die Beibehaltung derselben aus einem für ihn wichtigen Grunde entschieden habe. Was nun dieser Grund gewesen, scheint durch die systematische Stellung, in welcher er die Glieder des Schlusses anführt, klar zu sein. Sie werden nämlich, wie oben bereits angegeben, nach dem Lehrsatz angegeben. Ein Lehrsatz ist das, dessen Annahme auf eine Theorie (*tantra*) sich stützt. Da nun jeder Lehrsatz bewiesen werden muss, so ist es wichtig, die Aufmerksamkeit sogleich auf das zu Beweisende zu richten, und dadurch an eine mögliche Antithesis denken zu lassen. Hiernach ist die Thesis das Erste, und erst das Zweite die Begründung, welche zeigen muss, dass das in der Thesis Behauptete eine richtige Folgerung aus dem Grunde ist. In dieser Rücksicht wenigstens wäre das Ueberflüssige gerechtfertigt.

Zweitens sind die im Schlusse vorkommenden Glieder nicht wieder in ihre einzelnen Bestandtheile zerlegt worden. Zwar werden schon die Namen von *hetu* (Grund) und *sādhya* (Folge) angeführt; aber keins von beiden bezeichnet bestimmt die Begriffe,



welche zu Urtheilen zusammengefasst werden, sondern die Urtheile selbst, und es fehlt ganz und gar an dem Namen für den Unterbegriff. Dies ist jedenfalls ein Mangel; denn erst durch die Auflösung der Urtheile in ihre Bestandtheile wird das Verfahren beim Schliessen vollkommen klar.

Zu der Eintheilung der Schlüsse nach der Wirkung, nach der Ursache, und nach einem allgemein Aufgefassten, kommt noch eine andere, welche vom logischen Grunde ausgeht. Der Grund nämlich hat entweder das gleiche Merkmal mit der Anführung (dem Obersatz), oder er hat ein Merkmal, welches diesem widerspricht (34), so dass demgemäss durch den Grund die Folge entweder gesetzt oder ausgeschlossen wird, und die Eintheilung der unserer Logiker in allgemein bejahende und verneinende Schlüsse entspricht.

Aber Gautama's Darstellung selbst ist nicht ganz klar. Was den allgemein bejahenden Schluss betrifft, da ist freilich kein Zweifel. Wenn die Anführung (der Obersatz) aufgestellt ist, so erfolgt durch Hinzuziehung des logischen Grundes (des Untersatzes) der bejahende Schluss. Wie nun, wenn die Einführung negativ (36) ist? Dann, behauptet Gautama (37), ist die Anwendung (der Untersatz), und damit auch der Schluss, ebenfalls negativ. Dies würde nun die allgemeine Regel verletzen: *ex meris negativis nihil sequitur*, und wir setzen unbedingt voraus, dass Gautama sich einen Verstoß gegen dieselbe nicht schuldig gemacht haben könne. Wir behaupten deshalb, dass wenn beide Prämissen eine negative Form an sich tragen, diese bei einer derselben nur scheinbar ist.

Schade, dass Gautama selbst in den betreffenden Sūtra kein Beispiel giebt; das von dem Kommentar zu Sūtra 36 angeführte, nämlich: Der lebende Körper hat eine Seele, weil er den Lebenswind u. s. w. besitzt. Wo es so ist, da ist es so, wie —; wo es nicht so ist, da ist es nicht so, ist nicht klar genug.

Das gewöhnliche Beispiel der späteren Schule für den absondernden (negativen) Schluss, ist: Wo ein Teich ist, da ist kein Rauch, weil der Teich dem Feuer entgegengesetzt ist.

Hier hätten wir also entweder einen allgemein bejahenden Obersatz, und einen Schluss nach der zweiten Figur, nämlich:

Wo Rauch ist, da ist Feuer,  
Der Teich hat kein Feuer,  
Der Teich hat keinen Rauch.

Oder einen allgemein verneinenden Obersatz, und einen Schluss nach der ersten Figur, nämlich

Wo Wasser ist, ist kein Feuer,  
Der Teich hat Wasser,  
Der Teich hat kein Feuer.

Hier aber müsste noch der Schluss hinzugefügt werden, dass der Teich keinen Rauch hätte, weil er kein Feuer hat, und dies wäre ein Kettenschluss.

Oder auch beide Prämissen verneinend, nämlich  
 Wo kein Feuer ist, da ist kein Rauch,  
 Der Teich hat kein Feuer,  
 Der Teich hat keinen Rauch.

Dies letzte scheint mir nun nach der Anseinandersetzung des Sūtra die Form zu sein, welche Gautama bei seinem aussondernden Schlusse im Sinne hatte. Hier ist die Unter-Prämisse in der That bejahend, indem das Prädikat „Kein Feuer“, dem Subjekte des Obersatzes untergeordnet wird. In der That aber ist die Ober-Prämisse nur der negative Ausdruck des positiven Satzes. Wo Rauch ist, da ist Feuer, und musste als solcher, um richtig zu bleiben, eine Umkehrung erleiden.

Die spätere Schule zergliederte nun wirklich die verschiedenen Begriffe, welche zu einem Schlusse zusammentreten, und erweiterte deshalb auch die logische Terminologie. So finden wir hier den Oberbegriff, den Mittelbegriff, und den Unterbegriff, oder das Subjekt des Schlusssatzes.

Das Prädikat des Obersatzes heisst der vyāpaka, wörtlich der Durchdringende, der Erfüllende, der Einschliessende; es ist der Begriff, der einen anderen durchdringt, ihn einschliesst, so dass, wenn der andere gesetzt wird, er auch gesetzt wird, und wenn er aufgehoben, auch der andere aufgehoben wird. Er ist gewöhnlich der höhere, weitere Begriff. Der andere, mit ihm verbundene Begriff, heisst vyāpya, das Durchdrungene, Eingeschlossene, oder auch zu Durchdringende, Einzuschliessende, weil er von dem vyāpaka eingeschlossen wird, und daher in der Regel auch der niedere Begriff ist. Der vyāpaka ist das Prädikat des Obersatzes. Ist nun der Schlusssatz allgemein bejahend, so ist der vyāpaka der Oberbegriff, und der vyāpya der Mittelbegriff; ist er verneinend, so ist der vyāpya der Oberbegriff, und der vyāpaka der Mittelbegriff.

Das Verhältniss nun, in welchem das Einschliessende zu dem Eingeschlossenen und umgekehrt steht, heisst vyāpti, die Durchdringung, das Erfülltsein, das Eingeschlossenein, und würde nach unserer Terminologie den Obersatz des Schlusses bilden. Dies Verhältniss ist nun für die spätere Schule von grosser Wichtigkeit, und man muss es genau erkennen, um vor falschen Schlüssen bewahrt zu werden. Man kann nämlich nicht willkürlich den einen oder den anderen Begriff als den einschliessenden oder eingeschlossenen ansehen; dieses hängt von der Natur der Begriffe selbst ab und nur, wo man diese erkannt hat, giebt es ein richtiges Verhältniss des Eingeschlosseneins. Z. B. der Satz: Wo Rauch ist, da ist Feuer, enthält ein richtiges Ei geschlossenein, nicht aber seine Umkehrung: Wo Feuer ist, da ist Rauch; denn es giebt Feuer, wo auch kein Rauch Statt findet, wie bei einer glühenden Eisenkugel.

Die vyāpti, das Eingeschlossenein, erhält gewöhnlich noch  
 Bd. XXI.

einen Zusatz, indem ein Beispiel ihres Vorkommens angeführt wird, z. B. wo Rauch ist, da ist Feuer, wie auf einem Küchenheerde.

Paksha (Theil) heisst der Begriff, welcher mit dem Grunde (dem Mittelbegriff) entweder verbunden, oder von demselben ausgeschlossen wird; er ist deshalb das Subjekt des Schlusssatzes, oder der Unterbegriff. Durch den Mittelbegriff wird an dieses Subjekt das Eingeschlossenein (vyāpti) angeknüpft, oder von ihm getrennt. Wird er verbunden, so ist der Mittelbegriff das Eingeschlossene (vyāpya), und hat das Einschliessende (vyāpaka) zur Folge; wird der Mittelbegriff vom Subjekt getrennt, so ist der Mittelbegriff umgekehrt das Einschliessende (vyāpaka), und seine Trennung vom Subjekt (paksha) hat die Trennung des letztern vom Eingeschlossenen zur Folge. Die Hervorhebung dieser Verbindung des Subjektes (paksha) mit dem Mittelbegriffe, oder seine Trennung von ihm, ist eben der Schluss, das zu Bweisende (sādhya), die Folge, worunter nun entweder der ganze Schlusssatz, oder auch das Prädikat des Schlusssatzes verstanden wird. Der Oberbegriff, welcher in einem bejahenden Schlusse das Prädikat des Obersatzes, in einem verneinenden das Subjekt desselben bildet, trägt demnach im Schlusssatz den Namen der Folge (sādhya).

Gegen diese Terminologie lässt sich Nichts erinnern; sie ist ganz dem Verhältnisse gemäss, welches zur Untersuchung vorliegt; ja sie ist sogar umfassender als die Theorie, welche zwar richtig, aber nicht vollständig ist: doch hiervon später.

Die Terminologie ist nun keineswegs hiermit geschlossen; im Gegentheil, um das Verhältniss zwischen vyāpaka, vyāpya und paksha zu bestimmen und gegen jeden möglichen Einwand zu rechtfertigen, häuft sie sich bis zu den spitzfindigsten Unterscheidungen, wie in dem Commentare zum Bhāṣā-Parīcheda, in dem Anumāna-Khaṇḍa u. s. w., in welche ich mich aber hier nicht einlassen will.

Wie ist nun die Form des Schlusses, oder wie wird geschlossen? Nach Gautama besteht der Schluss aus fünf Gliedern, indem man von der Aufstellung durch die übrigen Glieder, den Grund, die Anführung, die Anwendung wieder auf sie als Schlussfolge zurückkommt. Es konnte der späteren Schule nicht entgehen, dass diese Annahme, wenn auch nicht willkürlich, doch nicht in der Natur der Sache lag, und so macht sie denn die Unterscheidung zwischen der Form, welche der Schluss für den Schliessenden selbst, und der, welche er für einen Andern hat (Anumāna-K. p. 51). Der fünfgliedrige Schluss hat nach ihr die Absicht, den Gegner, oder überhaupt einen Andern von der Wahrheit des Schlusses zu überzeugen, und wäre demnach seine Form in dieser Hinsicht gerechtfertigt. Das Schliessen für den Schliessenden selbst geschieht aber nicht in dieser Form, sondern hier sind nur zwei Glieder erforderlich, nämlich Paksha, das Subjekt des Schlusssatzes, wird gedacht in seiner Verbindung mit dem logischen Grunde, wel-

cher wiederum durch seine vyâpti, sein Eingeschlossensein, bestimmt ist. Dies ist das erste Glied. Die Auffassung dieses Verhältnisses (des Subjekts in seiner Verbindung des durch das Einschliessende bestimmten Eingeschlossenen) heisst paramarsha, Ueberlegung. Wenn die Ueberlegung geschieht, so findet auch die Schlussfolge Statt, und diese ist das zweite und letzte Glied des Schlusses. Z. B. Aus der Ueberlegung, dass dieser Berg Rauch hat, welcher durch das Eingeschlossensein des Feuers (wo Rauch ist, da ist Feuer) bestimmt ist, geht der Schluss hervor, dieser Berg hat Feuer. Die Ueberlegung, aus welcher unmittelbar die logische Folge entspringt, ist demnach die unmittelbare Ursache (karanam) des Schlusses, und identisch mit der Operation des Schliessens, welches anumânam, im Gegensatze zu anumiti, der Schlussfolge, heisst.

Dies ist im Resultat ganz richtig, der Form nach aber nicht. Die beiden Obersätze sind in einen zusammengefasst; aber beim Denken wird er zuerst nothwendig in zwei Sätze getrennt; denn jeder der drei Begriffe, woraus er besteht, wird mit den beiden andern einzeln gedacht; d. h. es giebt zwei Prämissen. Zuerst wird der paksha zusammengefasst mit dem Grunde (dem Mittelbegriffe); wird dieser nun wieder mit der vyâpti gedacht, so ist dies wieder ein Denken für sich, und dies sollte seinen gesonderten Ausdruck finden. Die vyâpti, das Eingeschlossensein, ist aber nach indischer Vorstellung nicht etwas, was sogleich in seiner ganzen Bedeutung einleuchtet; es kommt vielmehr für den Schluss sehr viel darauf an, es richtig aufzufassen, und schon aus diesem Grunde sollte sie einen besonderen Ausdruck haben. Dagegen muss man einräumen, dass die beiden Obersätze nur in ihrer Einheit, in ihrer Zusammenfassung die logische Folge ergeben, und ebenfalls, dass das Schlussverfahren gewöhnlich mit der Verbindung des Subjektes mit seinem Grunde anfängt, welcher wiederum mit einem anderen verbunden, oder von ihm getrennt ist. Nothwendig ist dies aber nicht; man kann ebensogut mit dem allgemeinen Obersatze antworten, und von da aus zum Besonderen übergehen, wie dies bei wissenschaftlichen Deduktionen auch gewöhnlich der Fall ist<sup>1)</sup>.

In zwei Punkten, bemerkten wir, hat die spätere Schule die logische Lehre des Gautama vervollständigt, erstlich dadurch, dass

1) Dass den Indern auch der dreigliedrige Schluss nicht unbekannt war, geht aus der *Vādānta-paribhāṣā* hervor, welche schon Colebrooke citirt. Hier heisst es (zweiter Abschnitt, p. 17 der Calcuttaer Ausgabe: Der Schluss ist zweifach, d. h. die Eintheilung in den Schluss für den Schliessenden selbst und für einen Andern. Der erste ist schon erklärt, der zweite entspringt aus der Deduktion (nyaya). Deduktion aber heisst die Gesamtheit der Schlussglieder. Dieser Glieder aber giebt es drei, nämlich entweder die Antzeilung, den Grund und die Anführung, oder die Anführung, die Anwendung, und die Folgerung; nicht aber fünf, weil wegen des Stattfindens der Nachweisung des Eingeschlossenseins und des Charakters des Subjektes des Schlusssatzes zwei Glieder überflüssig sind.

sie die einzelnen Begriffe, welche den Schluss bilden, schärfer unterschied, und zweitens dadurch, dass sie die Form des Schlusses auf den einfacheren und richtigeren Ausdruck brachte. In einem anderen Punkte dagegen, scheint es mir, als habe sie einen Rückschritt gemacht, nämlich in ihrer Ansicht von der Eintheilung der Schlüsse nach dem bejahenden oder verneinenden Charakter des Grundes. Nach Gautama, wie wir oben gesehen, ist der Schluss entweder ein einschliessender, oder absondernder (bejahend, oder verneinend). Hat der logische Grund das gleiche Merkmal mit der Anteführung, so ist das Subjekt des Schlusssatzes (*paksha*) auch damit verbunden; ist er davon ausgeschlossen, so ist auch das Subjekt davon ausgeschlossen. Die spätere Schule theilte dagegen die Schlüsse in solche, die einschliessend und absondernd zugleich sind (*anavaya-vyatireki*), in solche, die nur einschliessend sind, und in solche, die nur absondernd sind.

Einschliessend und absondernd sind die, wo das Eingeschlossen-sein sich auf mehrere Subjekte bezieht, oder, wie wir sagen würden, einen bestimmten, begränzten Umfang hat, und wo demnach andere davon ausgeschlossen sind. Z. B. das Eingeschlossen-sein: Wo Rauch ist, da ist Feuer, bezieht sich auf verschiedene mögliche Subjekte, wie z. B. auf einen Heerd, Wald, Berg u. s. w.; andere Subjekte sind wiederum von ihr abgesondert, wie ein Teich. See n. s. w. Hier wird nun das Eingeschlossen-sein gewöhnlich so ausgedrückt: Wo Rauch ist, da ist Feuer: wo dieses ist, da ist es; wo es nicht ist, da ist es nicht. Hier sind offenbar zwei Einschliessungen, die eine, wo Rauch ist, da ist Feuer, und die andere, wo kein Feuer ist, da ist kein Rauch; denn in der zweiten wird nicht geschlossen vom Nicht-Rauch auf Nicht-Feuer, sondern vom Nicht-Feuer auf Nicht-Rauch. Das Beispiel ist übrigens richtig, während die obige Fassung der Einschliessung: wo dies nicht ist, da ist es nicht, falsch ist; denn das „dies“ bezieht sich doch ohne Zweifel auf Rauch. Wie diese sonderbare Form der einschliessenden und absondernden Einschliessung entsprang, ist leicht zu erkennen. Die Einschliessung sollte vor allem wahr sein. Nur ist die Frage, ist sie auch wahr, wenn man die Begriffe derselben umkehrt, d. h. das Prädikat derselben zum Subjekte macht, und es zeigte sich, dass diess in den meisten Fällen zu einem unwahren Resultate führen würde. Man darf sie nicht bejahend umkehren, wohl aber so, dass man mit der Verneinung des Prädikates auch das Subjekt verneint.

Nur einschliessend sind die Schlüsse, wo die Einschliessung (der allgemeine Obersatz) nur positive Beispiele zulässt. Dies ist der Fall, wo beides, sowohl das Einschliessende wie das Eingeschlossene, Universalbegriffe sind, indem es hier keine negativen Beispiele geben kann, weil jene sich auf den ganzen Kreis unserer Begriffe beziehen. Z. B. Alles Nennbare ist wissbar, wie ein Topf.

Hier kann man nicht verneinend sagen: Was nicht nennbar ist, ist nicht wissbar; denn es gibt Nichts, was nicht nennbar wäre.

Nur ausschliessend sind solche Schlüsse, deren Einschliessung kein bejahendes Beispiel zulässt, d. h. also solche, welche sich nur auf ein Einzelnes beziehen. Z. B. von dem Schlusse, die Erde ist von den übrigen Elementar-Substanzen verschieden, weil sie Geruch hat, giebt es kein positives Beispiel, weil nur die Erde allein duftet. Um nun das richtige Einschliessen zu bilden, muss man eine negative Einschliessung bilden; also würde der Schluss lauten:

Alles, was von den übrigen Elementar-Substanzen nicht verschieden ist, hat keinen Geruch, wie z. B. das Wasser,

Die Erde hat nicht Nicht-Geruch

Deshalb ist sie nicht nicht-verschieden von den übrigen Elementar-Substanzen.

Ein sehr kunstliches, und doch dabei unnützes Verfahren; denn der negative Obersatz muss doch auf den positiven Satz, was duftet, ist von den übrigen nicht-duftenden Elementar-Substanzen verschieden, zurückgeführt werden. —

Alle diese spitzfindigen Unterscheidungen hinsichtlich der Einschliessung beruhen zuletzt auf einem Verkennen des Umfangs der Begriffe. Zwar war es unmöglich, in einer Untersuchung über Begriffe ganz und gar darüber hinwegzusehen: schon Kap. 1<sup>a</sup> spricht von einem höchsten, höheren und niederen Allgemeinen, und die spätere Schule unterscheidet in der Einschliessung das Einschliessende als das Höhere von dem Eingeschlossenen als dem Niederen; aber diese verdarb die Untersuchung dadurch, dass sie von einer besondern Einschliessung (die zwischen Ursache und Wirkung die Gesetze für die allgemeinen Obersätze herzuleiten suchte, und daher nie zu einem klaren Verständniss über das Verhältniss derselben im Schlusse, so wie über die möglichen Schlussformen kam.

Der zweite Mangel der Schluss-theorie ist die Ansicht, dass zur Richtigkeit des Schlusses auch die Wahrheit des durch den Schlusssatz Behaupteten gehöre. Es versteht sich von selbst, dass der Schluss keine Wahrheit haben kann, wenn nicht die beiden Prämissen, ausser dem, dass sie richtig mit einander verbunden, auch wahr sind. Die Wahrheit der Prämissen hat nun aber Nichts mit der Richtigkeit des Schliessens zu thun, und die Untersuchung, welche sie zum Gegenstande macht, liegt über die des Schlusses hinaus. Gewiss aber ist es, dass die Verkennung dieses Verhältnisses zu manchen Verwirrungen führte, die ich hier nicht weiter angeben will.

Es ist die Frage entstanden, ob man das Verfahren der indischen Logik ein induktives oder deduktives zu nennen habe. Ohne Zweifel ist es nach der Form ein deduktives Schliessen; denn keine der Prämissen wird in den Schriften, so weit sie mir bekannt sind, jemals in der Form eines induktiven Urtheils aufgestellt, sondern der Mittelbegriff wie der Oberbegriff treten in der Form eines Be-

10. Eine Wirkung (ist der Grund) einer anderen Wirkung.
11. Das nicht-seiende Entgegengesetzte (ist der Grund) eines seienden (Entgegengesetzten).
12. Das seiende (Entgegengesetzte ist der Grund) eines nicht-seienden (Entgegengesetzten).
13. Das seiende (Entgegengesetzte ist der Grund) eines seienden (Entgegengesetzten).

griffes auf, so das gewöhnliche Beispiel: der Berg brennt, weil er raucht. Müller's Behauptung, dass das indische *anumāna* sowohl induktiver als deduktiver Art (Ztschr. d. D. M. G. VI. 238); dass es aber weder das induktive noch das deduktive Verfahren selbstständig formuliert, sondern beide nur als Mittel zur Erweiterung des Wissens braucht, ist daher nicht richtig. Eine andere, davon freilich verschiedene Frage, ist, wie entsteht die Einschliessung *vyāpti*, und hier stimme ich mit Müller überein, dass bei ihrer Bildung sowohl das induktive wie das deduktive Verfahren thatig sind.

10. Die beiden ersten Schlussarten, vom Verbundenen auf das mit diesem Verbundene und vom Inhärirenden auf sein Substrat, werden als bekannt nicht weiter erklärt. In diesem Sūtra wird ein Fall, wo von einem Inhärirenden auf das mit ihm zugleich Inhärirende geschlossen wird, angetührt. Zur Erklärung sagt die *Vivṛiti*: Eine Wirkung, z. B. des Erdigen, der Geruch u. s. w. ist der Grund, so muss man ergänzen, einer anderen Wirkung, wie des Geschmackes. Die Inhärenz in Einem Gegenstande ist das gleiche Substrat, worin die Inhärenz Statt findet. Eben so muss man sagen, dass der beständige Geschmack u. s. w. der Grund der beständigen Farbe u. s. w. sei.

11. Der Text führt das Eingeschlossensein des Entgegengesetzten an. Das „nicht-seiende“, das nicht nahe-seiende, „Entgegengesetzte“, das Nicht-Nahe-Sein des Entgegengesetzten ist der Grund „eines seienden“, eines gewordenen, oder eines gegenwärtigen, Entgegengesetzten. Folgendes ist die Art des Schlusses: Dieses Holz ist brennbar, wenn es mit Feuer in Berührung kommt, weil Edelsteine u. s. w. nicht in der Nahe sind, gleich einem anderen Dinge welches zur Asche wird. Oder: Dieses Land hat furchtlose Schlangen, wenn solche da sind, weil es ohne *Ichneumon* ist, gleich einem anderen ähnlichen Lande. V.

12. „Das seiende“, entstandene, oder gegenwärtige, Entgegengesetzte, ist der Grund „eines nicht-seienden“, eines nicht in der Nähe seienden, Entgegengesetzten, z. B., dieses Holz ist nicht in Berührung mit Edelsteinen, weil es brennt, oder, dieses Land ist ohne *Ichneumon*, weil es furchtlose Schlangen hat. V.

13. „Das seiende“, gegenwärtige, Entgegengesetzte, ist der Grund „eines seienden“, eines gegenwärtigen, Entgegengesetzten, wie man beim Anblicke von zitternden Schlangen den Schluss auf die Gegenwart eines *Ichneumon* im Dickicht u. s. w. macht.

14. Dies folgt daraus, dass der Grund abhängt vom Bekanntsein.
15. Scheingründe sind: der nicht-erwiesene, der nicht-seiende und der zweifelhafte.

14. „Das Bekanntsein“ (prasiddhi) meint die in Erinnerung gebrachte Einschliessung: „der Grund“ die Aussage des Grundes; deshalb wird der durch die in Erinnerung gebrachte Einschliessung bestimmte Grund entweder durch das Grund genannte Schlussglied oder durch das Herbeiziehung genannte Schlussglied angegeben, und so ist der Grund abhängig vom Bekanntsein (d. h. nach der vorangegangenen Erklärung, von der in Erinnerung gebrachten Einschliessung). Demnach in den Schlüssen, in welchen von dem Werkzeuge, dem Gehöre u. s. w., auf einen Regierer, von einer Eigenschaft, dem Wissen u. s. w., auf das Substrat derselben, die Seele, gefolgt wird, ist überall die Einschliessung, nicht aber ist die Einschliessung in dem Grunde, der Wirkung des Körpers, von welchem der Gegner das Wissen als eine Eigenschaft des Körpers folgert. U.

Auch die Vivriti erklärt prasiddhi ähnlich durch die richtige Erkenntnis der Einschliessung. Ich habe es, gleich dem prasiddha des ersten Sûtra dieses Abschnittes, durch Bekanntsein übersetzt, indem ich keinen Grund sehe, hier einen anderen Sinn unter demselben Ausdrucke zu verstehen: durch das Zurückkommen auf denselben wird nur angezeigt, dass hier die Untersuchung geschlossen ist. Der Sinn ist vielmehr, dass die zuletzt angetuhrten Gründe eine richtige Folge hervorbringen, weil das Bekanntsein, ein richtiges Wissen, ihnen vorangeht. Dass bei Kaṇāda von einer Einschliessung (vyāpti) im Sinne der späteren Schule nicht die Rede sein kann, versteht sich nach den vorangegangenen Erörterungen von selbst.

15. Zur Vergleichung gebe ich hier die Theorie der späteren Schule über die Fehlschlüsse nach dem Tarka-Saṅgraha des Anuambhatta. Es giebt fünf Arten von Scheingründen (hetvābhāsa), nämlich den fehlgehenden, den widersprechenden, den dessen Gegentheil gleich berechtigt ist, den unerwiesenen, und den absurden.

1. Der fehlgehende Scheingrund ist der, welcher nach mehr als einer Seite geht. Er hat drei Arten.

- a. Der zu allgemeine. Hier würde der Grund (Mittelbegriff) auch in dem Statt finden, wo das zu Beweisende nicht gegenwärtig ist, z. B. der Berg hat Feuer, weil er erkennbar ist; denn ein See, wo Feuer nicht ist, ist auch erkennbar.
- b. Der nicht-allgemeine, identische. Er ist ein solcher, der von allen ähnlichen oder unähnlichen Beispielen ausgeschlossen ist, z. B. der Ton ist ewig, weil er den Begriff des Tones hat. Der Begriff des Tones aber ist von allen anderen, dauernden und nicht-dauernden Gegenständen ausgeschlossen, und findet nur im Tone Statt.



- c. Der Nichtszulassende ist der, welcher kein positives oder negatives Beispiel zulässt, z. B. Alles ist vergänglich, weil es beweisbar ist. Hier giebt es kein Beispiel, weil Alles das Subjekt ist.
2. Der widersprechende Scheingrund ist der, welcher das Nicht-Vorhandensein des zu Beweisenden einschliesst, z. B. der Ton ist ewig, weil er erschaffen ist; denn das Erschaffen-Sein schliesst die Nicht-Ewigkeit ein.
3. Der Scheingrund, dessen Gegentheil gleich berechtigt ist, findet dann Statt, wenn es einen anderen Grund giebt, welcher das Nichtsein des zu Beweisenden beweist, z. B. der Ton ist ewig, weil er gehört wird, wie der Begriff des Tones. Auf der anderen Seite kann man schliessen, der Ton ist vergänglich, weil er eine Wirkung ist.
4. Der unerwiesene Scheingrund ist dreifach, unerwiesen, sofern es das Subjekt, oder sofern es das Prädikat, oder sofern es die Einschliessung betrifft.
- a. Der unerwiesene Scheingrund hinsichtlich des Subjekts (des Schlusssatzes). Ein Beispiel davon ist, der Himmelslotus ist wohlriechend, weil er ein Lotus ist, wie der Lotus eines Sees. Hier ist der Himmelslotus ein Subjekt, welches eben nicht existirt.
- b. Ein Beispiel des unerwiesenen Scheingrundes hinsichtlich des Prädikates ist, der Ton ist eine Eigenschaft, weil er sichtbar ist. Im Tone aber giebt es keine Sichtbarkeit, weil er hörbar ist.
- c. Der unerwiesene Scheingrund hinsichtlich der Einschliessung ist ein solcher, der eine nothwendige Bedingung hat (um wahr zu sein; wird sie weggelassen, so entsteht eben der Scheingrund). Eine nothwendige Bedingung ist das, welches, während es das zu Beweisende einschliesst, das Beweisende (den Grund) nicht einschliesst. Der Begriff dessen, welches das zu Beweisende einschliesst, ist das Nicht Gegentheil zu sein eines absoluten Nicht-Seins, welches dieselbe Stätte mit dem zu Beweisenden besitzt. Der Begriff dessen, welches das Beweisende nicht einschliesst, ist das Gegentheil zu sein eines absoluten Nicht-Seins, welches Statt findet und dem, das den Grund (das zu Beweisende) besitzt. — Wenn gesagt wird, der Berg raucht, weil er Feuer hat, so ist die nothwendige Bedingung dazu die Verbindung (des Feuers) mit dem Holze. Wo Feuer ist, da ist nicht (immer) die Verbindung mit nassem Holze; denn, was eine brennende Eisenkugel betrifft, so ist da kein nasses Holz vorhanden: hier ist also nicht der Begriff eines solchen, welches den Grund einschliesst. Auf diese Weise ist die Verbindung mit nassem Holze eine nothwendige Bedingung, weil bei dem Stattfinden

des Einschliessenden des zu Beweisenden, der Grund nicht einschliesst. Der Begriff des Feuer-Habens ist hinsichtlich des Begriffes des Eingeschlossen-Seins (des Rauches) nicht erwiesen, weil eine nothwendige Bedingung dazu gehört.

5. Der widerlegte Schein-Grund ist der, wo das Nicht-Sein des zu Beweisenden schon durch einen anderen Grund festgestellt ist, z. B. in dem Schlusse, Feuer ist kalt, weil es eine Substanz ist, ist nicht-heiss zu beweisen, während das Nicht-Sein desselben, das Heisse, durch den Tastsinn wahrgenommen ist; deshalb ist jener Schluss schon widerlegt.

Gautama hat ebenfalls fünf Arten von Scheingründen (N. S. I. 9, 45—49) nämlich der fehlgehende (*savyabbichāra*), der widersprechende (*viruddha*), der nach beiden Seiten gleiche (*prakarana-sama*), der mit Rücksicht auf die Schlussfolge gleiche (*sādhya-sama*) und der unzeitige (*atitakāla*).

Die beiden ersten stimmen dem Namen und der Erklärung nach mit denen der späteren Schule überein, die drei letzteren weichen im Namen ab, doch sind sie der Sache nach nicht verschieden von dem *satpratipakṣha*, *asiddha* und dem *bādhita*. Der auf beiden Seiten gleiche (*prakarana-sama*) ist der, von welchem eine Ueberlegung ausgeht mit Rücksicht auf entgegengesetzte Seiten, und entspricht demnach dem *satpratipakṣha*, d. h. ein Grund, welchem ein ebenso starker Gegengrund gegenüber steht. Der mit Rücksicht auf die Schlussfolge gleiche ist nach Gautama der Scheingrund, der Grund, welcher die Folge nicht hat, weil er selbst zu beweisen ist. Es ist nun die Frage, ob er dem *asiddha* der späteren Schule gleich sei: denn die Erklärung ist nicht sehr deutlich, und ein Beispiel ist nicht gegeben; doch stimmt die Erklärung mit der dritten Art des *asiddha*, wo nämlich das Verhältniss der Durchdringung nicht erwiesen ist, und deshalb hier der Grund und die Folge, was das Unerwiesen-Sein betrifft, sich gleich sind: Der unzeitige (*atitakāla*) Scheingrund ist ein solcher, welcher angeführt wird, wenn die Zeit vorüber ist. Hier muss man natürlich ergänzen, wenn die Zeit, wo er sich anwenden liesse, vorüber ist, und dies erklärt sich am natürlichsten dadurch, wenn schon ein anderer Grund da ist, welcher den angeführten Grund aufhebt.

Die Theorie der Scheingründe ist bei Gautama und der späteren Schule dieselbe; auch dürfen wir annehmen, dass die fünf Scheingründe bei beiden der Sache nach übereinstimmen: doch finden wir bei Gautama noch nicht die Unterabtheilungen des fehlgehenden und unerwiesenen Scheingrundes, und es ist daher wahrscheinlich, dass diese eine Erweiterung der Ansicht durch die spätere Schule sind.

Kanāda kennt noch nicht den Namen „Scheingrund“ (*hetvābhāsa*) er nennt sie Nicht-Gründe (*anapadeśā*), und er zählt deren drei auf, den *aprasiddha* (unerwiesenen), den *asat* (nicht-seienden) und den

sandigdha (zweifelhaften). Von keinem derselben giebt er eine eigentliche Erklärung, und nur die beiden letzten erläutert er durch Beispiele. Das Beispiel, welches für den nicht-seienden Grund angeführt wird, „dies ist ein Pferd, weil es Horner hat“, stimmt offenbar mit dem widersprechenden (viruddha) Scheingrunde des Gautama und der späteren Schule überein, wo sich nämlich der Grund (das Horner-Haben) und die Folge (der Begriff des Pferdes) widersprechen. Das Beispiel für den zweifelhaften Scheingrund ist. „weil dies gehört ist, deshalb ist es ein Rind“, passt zu dem savyabbichâra genannten Scheingrunde des Gautama, und dass beide identisch seien, wird noch dadurch bestätigt, dass Kanâda ihn bei seiner Erläuterung durch das Beispiel anaikântika nennt, welchen Ausdruck Gautama als Erklärung des savyabbichâra gebraucht. Die Bedeutung des aprasiddha hat Kanâda nicht erläutert, wahrscheinlich weil er sie als bekannt voraussetzte; doch dürfen wir wohl kaum Bedenken tragen, ihn dem asiddha der späteren Schule, mit dem er auch im Namen übereinstimmt, gleich zu setzen. Was nun die Scheingrunde selbst betrifft, so wird es aus obiger Darstellung klar sein, dass sie mit Ausnahme der beiden ersten Arten des fehlgehenden Scheingrundes, nämlich des zu allgemeinen und des identischen, nicht gegen die Richtigkeit des Schliessenden verstossen, sondern dass ihre Prämissen unwahr sind. Das Beispiel des zu allgemeinen Scheingrundes ist, der Berg hat Feuer, weil er erkennbar ist. Wo Feuer ist, da ist Erkennbarkeit. Der Berg ist erkennbar. Der Berg hat Feuer. Hier ist der Schluss falsch, weil erkennbar in beiden Prämissen das Prädikat bildet. Der identische z. B. Der Ton ist ewig, weil er die Eigenschaft des Tones hat, ist seiner Form nach falsch, weil er keinen Mittelbegriff hat. Die dritte Art des fehlgehenden Scheingrundes dagegen ist der Form nach wenigstens richtig. Das angegebene Beispiel, Alles ist vergänglich, weil es erkennbar ist, würde folgende Schlussform annehmen:

Was erkennbar ist, ist vergänglich;

Alles ist erkennbar;

Alles ist vergänglich.

Dieser Schluss ist der Form nach ganz richtig, obwohl sich Niemand besinnen wurde, die Wahrheit des Obersatzes zu leugnen. Alle übrigen Klassen sind keine Scheingrunde, d. h. solche, welche, während sie behaupten, den Schluss zu begründen, ihn doch nicht begründen. Von den als Beispiele angeführten unwahren Prämissen aber trägt keine einen Schein, welcher zur Annahme derselben verleiten könnte. Auch erkennt man bei Gautama und der späteren Schule keinen Grund für die Theilung in fünf Arten, während dem Kanâda ein solcher für seine Drei-Theilung vorgeschwebt zu haben scheint. Ein Grund ist entweder selbst oder durch seine Verbindung mit der Folge unwahr. Ist er selbst unwahr, so ist er etwas, das nicht existirt, und nicht existiren kann. Ist er in

seiner Verbindung unwahr, so findet dies Statt entweder, weil er zu allgemein ist, oder weil seine Verbindung mit der Folge nicht erwiesen ist <sup>1)</sup>).

In der Erklärung des 15ten Sūtra selbst weichen U. und V. von einander ab. Der Upaskāra sagt: Der nicht-erwiesene Scheingrund, d. h. der nicht eingeschlossene, der, worin die Einschliessung nicht erfasst ist, und der widersprechende, d. h. der, wo die Einschliessung sich widerspricht; hiermit werden (in dem Sūtra) der Scheingrund, worin das Eingeschlossenein unerwiesen ist, und der sich widersprechende Scheingrund zusammengefasst. Der nicht-seiende, d. h. der im Subjekte (pakṣha) nicht-seiende Scheingrund, ist der, wo das Prädikat nicht im Subjekte ist. Und dieser findet Statt theils durch die Abwesenheit des eigenthümlichen Charakters, theils durch das Nicht-Vorhandensein des Zweifels und der Absicht zu folgern in dem Beweisenden des zu Beweisenden. Zweifelhafte ist der Scheingrund, welcher mit Rücksicht auf das Subjekt einen Zweifel über die Alternative hervorbringt, ob das zu Beweisende (die Folge) in jenem (dem Subjekte) vorhanden sei oder nicht. Dieser Zweifel nun findet Statt entweder, wo ein (zu) allgemeines Merkmal, oder wo ein nicht-allgemeines (identisches) Merkmal, oder wo der Grund durch ähnliche Beispiele mit Rücksicht auf das Nicht-Vorhandensein der Folge in dem Subjekte wahrgenommen wird. Der erste ist der fehlgehende Scheingrund, welcher zu allgemein ist, der zweite der identische, und der dritte der Nicht-zulassende.

Dagegen die Vivṛiti: „Der nicht erwiesene“, der nicht durch die Einschliessung und durch das Prädikat des Subjektes festgestellt. Demnach (der Scheingrund), in welchem die Einschliessung oder das Prädikat des Subjektes nicht vorhanden ist, ist der nicht-erwiesene. Der „nicht-seiende“ in dem, was die Folge nicht hat u. s. w., der, welcher nicht Statt findet in dem, welches die Folge hat, d. h. der widersprechende. „Der Bezweifelte“, ob das Prädikat (der Mittelbegriff), welches den Charakter der Folge hat, in dem Subjekte ist, d. h. der Gegenstand des Wissens hinsichtlich des Prädikats des Subjekts, welcher einen Zweifel über die Folge hervorbringt, und der vollständige Sinn ist, der fehlgehende. Durch das „Und“ werden die in Gautama's Lehrsysteme angeführten, hier

1) Müller (Z. d. D. M. G. VII. 294) bemerkt: Uebersieht man nun diese fünf Arten der Scheingründe, wie sie sich bei Annambhatta und Gautama finden, so ist es schwer zu sagen, was sie für einen Zweck eigentlich gehabt haben können. Sie dienen weder zu praktischen Zwecken, noch scheinen sie irgend welche theoretische Bedeutung zu haben. Die einzige Art, wie man ihnen eine gewisse wissenschaftliche Berechtigung beimessen könnte, wäre, indem man sie nicht sowohl als Fehler des Schliessens, sondern als eine negative Erläuterung des richtigen Schlusses auffasst. Vertrefflich, was Gautama und Annambhatta betrifft. Bei Kanāda verhält es sich anders. Er will zeigen, dass sein Schluss auf das Dasein der Seele kein Fehlschluss ist, und zählt deshalb neben den berechtigten auch die unberechtigten Schlüsse auf.

16. Weil dieses gehört ist, deshalb ist es ein Pferd.
17. Und (der Schluss), weil dies gehört ist, deshalb ist es ein Rind, ist ein Beispiel des nach mehr als einer Seite gefundenen (Nicht-Grundes).
18. Das, was durch die Verbindung der Seele mit den Sinnen-gegenständen hervorgebracht wird, ist etwas Anderes.

aber nicht angeführten beiden Scheingründe, nämlich der, dessen Gegentheil gleich berechtigt ist, und der widerlegte, zusammenfasst. Es giebt deshalb fünf Scheingründe.

Dass ich in der Erklärung dieses Sûtra weder mit dem U. noch mit der Vivriti übereinstimme, habe ich schon ausgeführt

16. Der Upaskâra hält dies für ein Beispiel von drei Scheingründen zugleich, das nicht erwiesene, was das Eingeschlossensein betrifft, des widersprechenden, und des hinsichtlich des Prädikates nicht erwiesenen, die Vivriti sogar für ein Beispiel von allen fünf Scheingründen. Sie bemerkt: Wo der Haase und ähnliche (ungehornte Thiere) das Subjekt, der Begriff des Pferdes die Folge, und das Gehörtsein der Grund ist, da sind alle fünf Scheingründe zusammen — Nach meiner Ansicht ist dieser Schluss ein Beispiel des widersprechenden Scheingrundes, wie schon vorher auseinander-gesetzt.

17. Da, wo das Subjekt ein Büffel ist, und man aus seinem Gehörtsein schliesst, dass er ein Rind sei, findet die Art des vielseitigen Scheingrundes Statt, welcher zu allgemein heisst. U.

Aus diesem Beispiele folgt, dass der „zweifelhafte“ Scheingrund der vielseitige, oder fehlgehende ist, und zwar diejenige Form desselben, welche unter dem Namen des zu allgemeinen von Gautama und der späteren Schule angeführt wird, und nach meiner Ansicht die einzige ist, welche Kanâda gekannt hat.

18. Das Resultat der Untersuchung über die Scheingründe wird nun angegeben. Von der Verbindung der Seele mit den Sinnen-gegenständen wird das Wissen hervorgebracht, und dies, der Beweisgrund für die Seele, ist etwas Anderes als das Unerwiesene, das Widersprechende und das Vielseitige, d. h. kein Scheingrund. Demnach das Wissen ist auf zweifache Weise der Beweisgrund für die Seele: es hat nämlich entweder ein Substrat, weil es eine Wirkung ist, gleich der Farbe u. s. w., oder weil es den Charakter der Wiedererkennung an sich trägt, in der Form z. B. derselbe Ich, welcher sah, derselbe Ich betaste. Im ersten Falle ist die Wirkung in der Form des Wissens nicht unerwiesen, von der Bezeichnung, „welches hervorgebracht wird“ (?): es ist nicht widersprechend, weil in diesem allgemein Aufgefassten kein Widerspruch Statt findet, und eben so wenig ist es vielseitig, aus demselben Grunde. Demnach das Wissen ist vermittelt des Begriffes der Eigenschaft, nämlich des Begriffes der Wirkung, welchen es an sich

19. Thätigkeit und Enthaltung von Thätigkeit, welche in der eigenen Seele wahrgenommen werden, sind der Beweisgrund für eine andere.

trägt, auf allgemein aufgefasste Weise der Beweisgrund für die Seele. Im zweiten Falle bezieht sich das Wiedererkennen, welches verschiedene Agenten ausschliesst, nur auf einen Agenten. U.

Dieses Sūtra giebt entweder noch einen anderen Beweisgrund für die Seele an, oder es sagt aus, dass der Grund, welcher die Seele beweist, kein Scheingrund ist. Die Verbindung des Sinnesgegenstandes (indriyārtha), welcher den Charakter der Seele hat, d. h. des inneren Sinnes, d. h. die Verbindung der Seele mit dem inneren Sinn. Das Wissen, welches von dieser Verbindung hervorgebracht wird, z. B. ich bin glücklich, ein solches ist etwas Anderes, d. h. ein vom Schlusse verschiedenes Wissen, welches, wie ergänzt werden muss, die Seele beweist. Diese gewundene (indirekte) Aussage soll aussagen, dass das Wissen, welches durch die Verbindung der Seele mit dem innern Sinne hervorgebracht wird, der Wahrnehmung angehört, nach der Erklärung der Wahrnehmung, dass sie ein durch Verbindung eines Sinnes mit einem Gegenstande hervorgebrachtes Wissen ist. Obwohl eine solche Wahrnehmung nicht eine von dem Körper u. s. w. verschiedene Seele beweist, so hindert doch Nichts, dass es die Seele allein beweist. Die andere Erklärung dieses Sūtra ist: Das Wissen, welches hervorgebracht wird, ist ein Anderes, d. h. das Wissen, wovon auf die Seele geschlossen wird, ist vom Scheingrunde verschieden. Deshalb der Grund, welcher auf unserer Seite als ein Beweis für die Seele angeführt wird, nämlich dass das Wissen eine Substanz zum Substrat haben muss, weil es unter den Begriff der Eigenschaft fällt, ist kein Scheingrund; dagegen ist der Grund, welcher von Eurer Seite aufgestellt wird, nämlich dass das Wissen den Körper zum Substrat haben muss, weil es eine Wirkung desselben ist, ein Scheingrund. V.

Die letzte Erklärung ist allein richtig; denn sie steht im genauesten Zusammenhange mit der vorangegangenen Untersuchung, und vom inneren Sinn, der noch nicht erörtert ist, kann hier kein Beweis geführt werden.

19. Nachdem der Schluss auf die eigene Seele gemacht ist, wird jetzt der Schluss auf eine andere Seele angeführt.

Thätigkeit und Enthaltung von Thätigkeit, welche von Verlangen und Abscheu hervorgebracht werden, sind besondere Arten des Willens. Von diesen werden körperliche Wirkungen unter der Form von Muskelbewegungen, deren Zweck auf Erlangung des Angenehmen und auf Entfernung des Unangenehmen geht, hervorgebracht. Demnach nach der Wahrnehmung von Muskelbewegung in einem fremden Körper schliesst man folgend. massen: Diese Mus-

## Zweiter Abschnitt.

1. Die Anwesenheit und Abwesenheit des Wissens bei der Verbindung der Seele mit den Sinnengegenständen sind der Beweis des innern Sinnes.
2. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz desselben (des innern Sinns) sind mit der Lutt erklärt.

kelbewegung ist durch den Willen hervorgebracht, weil es eine Muskelbewegung ist, gleich wie meine Muskelbewegung. Und ferner dieser Wille ist durch die Seele hervorgebracht, oder wohnt der Seele ein, weil es ein Willen ist, gleich wie mein eigener Wille.

1. Der Gegenstand des vorigen Abschnittes ist die Untersuchung des Grundes und des Scheingrundes. Um die Untersuchung der Seele zu Ende zu bringen, wird jetzt mit Unterbrechung der aufgezählten Ordnung (wo der innere Sinn seine Stelle nach der Seele hat) der innere Sinn untersucht. Später wird gesagt werden, dass der innere Sinn ein Beweisgrund für die Seele ist. Wenn der innere Sinn unter den Begriff eines Werkzeugs für das Wissen und der räumlichen Grösse untersucht werden wird, so wird bewiesen werden, dass das die Seele ist, auf dessen Veranlassung der innere Sinn von einem andern Sinne aus (?) sich mit einem Sinne verbindet, welcher seinen ihm angehörigen Gegenstand auffasst, und aus dieser Grunde wird jene Ordnung unterbrochen. Der Sinn ist nun, das ist der innere Sinn, bei dessen Berührung mit einem (äusseren) Sinne, vorausgesetzt dass eine Berührung zwischen Seele, Sinn und Gegenstand Statt findet, ein Wissen anwesend ist, entsteht, und bei dessen Nicht-Berührung ein Wissen nicht anwesend ist, nicht entsteht U.

Um die Untersuchung der Seele zu vollenden, wird der innere Sinn bestimmt. Die Berührung, nämlich zwischen der Seele, dem Sinne und dem Gegenstande. Hier denn ist die Berührung in der Form der Verbindung des inneren Sinnes mit (in) der Seele und einem (äussern) Sinne, und die Berührung des Auges u. s. w. mit dem Gegenstande, der Farbe n. s. w. zu verstehen. Demnach, wenn eine Verbindung des inneren Sinnes mit dem Auge Statt findet, so entsteht, wenn gleich ein Gegenstand der Wahrnehmung des Geschmackes vorhanden ist, eben eine Wahrnehmung des Auges, und nicht eine Wahrnehmung des Geschmackes u. s. w. Nach diesem Gesetze muss man nothwendig zugestehen, dass der innere Sinn ein Atom ist. Demnach wegen der atomistischen Natur des innern Sinns findet keine Verbindung desselben mit zwei Sinnen zugleich Statt, sondern er bringt eine Wahrnehmung des Sinns hervor, mit dem er in Verbindung steht, und keine andere.

V. II. 1. 11—14.

2. So wie das Wind-Atom, auf welches von den zusammengesetzten Substanzen geschlossen wurde, eine Substanz ist, weil

3. Der innere Sinn ist wegen der Nicht-Gleichzeitigkeit des Willens und wegen der Nicht-Gleichzeitigkeit des Wissens eins (in jedem Körper).

es Eigenschaften und Bewegungen hat, so ist der innere Sinn, auf den wegen der Nicht-Gleichzeitigkeit (von verschiedenen Gegenständen) des Wissens geschlossen wird, eine Substanz, weil es Eigenschaften hat; denn ohne seine Verbindung mit einem Sinne würde kein Wissen hervorgebracht werden, wodurch er (?) keine Eigenschaften hatte. Noch mehr, das, welches Wohl u. s. w. offenbar macht, ist ein Sinneswerkzeug, weil es offenbar macht, gleich dem, welches Farbe u. s. w. offenbar macht, so dass der innere Sinn als ein Sinn bewiesen ist, und der Begriff eines Sinneswerkzeugs ist der Begriff eines Substrats für die Verbindung zwischen der Ursache des Wissens und dem innern Sinne, welches ohne Schwierigkeit die Substanzialität des innern Sinnes beweist. Seine dauernde Existenz aber folgt aus seiner Unabhängigkeit von einem Substrate, und die Unabhängigkeit von einem Substrate, weil es keinen Beweis giebt, um Theile desselben anzunehmen. U.

So wie der Begriff der Substanz des Wind-Atoms aus der Eigenschaft, welche darin besteht, die Anfangs-Verbindungen u. s. w. zu bilden, folgt, und seine dauernde Existenz aus dem Mangel eines Beweises für die Annahme von Theilen desselben, so folgt auch die Substanzialität und die dauernde Existenz des innern Sinnes aus seiner Eigenschaft (das Substrat zu sein der Verbindung u. s. w., wodurch das Wissen hervorgebracht wird), so wie auch aus dem Mangel eines Beweises für seine Entstehung und seine Zerstörung. V.

3. Es wird festgestellt, dass in jedem Körper der innere Sinn eins ist. Mit dem bestimmten Gliede, womit zu irgend einer Zeit eine Verbindung des innern Sinns Statt findet, entsteht zu derselben Zeit ein Willensakt, nicht mit einem anderen bestimmten. So darf man denn nicht behaupten, dass bei der Annahme einer Vielheit des innern Sinns, wegen der gleichzeitigen Verbindung eines jeden innern Sinns selbst mit zwei Gliedern des Körpers zwei Willensakte Statt fänden: ebenso wenig, dass mit den bestimmten Fingern und Zehen gleichzeitig zwanzig Willensakte entstanden (oder wie wären sonst gleichzeitig die Bewegungen derselben möglich?); man darf dies nicht behaupten: denn, gleich wie bei der (gleichzeitigen) Trennung der hundert Blätter des Lotus, ist der Glaube an die Gleichzeitigkeit ein Irrthum, indem jene körperlichen Bewegungen) wegen der schnellen Fortbewegung des innern Sinns in stets verschiedenen Augenblicken entstehen. Ebenso wurde bei der Vielheit des innern Sinns eine gleichzeitige Verbindung eines jeden innern Sinns mit den Organen des Geruchs, Geschmacks u. s. w. Statt finden, und deshalb Geruch, Geschmack u. s. w. gleichzeitig ent-



stehen (dies ist aber nicht der Fall); deshalb ist das der Sinn, dass es in jedem Körper einen innern Sinn giebt, und nicht viele — Die Meinung nun, dass dem innern Sinn nothwendig Vielheit zukomme, weil in jeder der Halften der zertheilten Skorpione u. s. w. wahrgenommen werde, ist nicht richtig, weil dies dadurch Statt findet, dass zu der Zeit der innere Sinn auf unsichtbare Weise hineintritt; sonst würde es durch den Beweis der Nicht-Gleichzeitigkeit der Willensakte und der Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse unmöglich sein, eine Vielheit des innern Sinnes zuzugestehn. Was Andere weiter behaupten, — dass die Gleichzeitigkeit und Nicht-Gleichzeitigkeit der Willensakte und Erkenntnisse durch das Zusammenziehen und Ausdehnen des innern Sinnes, gleich wie bei der Schildkröte und dem Russel des Elephanten, erfolge, dass in der That aber nur ein innerer Sinn in einem Körper sei, ist ebenfalls nicht nach unserem Sinne, indem die Annahme von unendlich vielen Theilen, deren Entstehungen, Zerstörungen und unendlich vielen Atomen ausserordentlich complicirt ist. V.

Die Kommentatoren haben hier den Beweis, dass der innere Sinn ein Atom ist, anticipirt. Kanāda selbst, nach der Ordnung seines Systems, führt diesen Beweis erst später, nachdem er die Begriffe des Unendlich-Kleinen und Unendlich-Grossen festgestellt, VII. 1, 23. „Weil dies (die Allgegenwart und unendliche Grösse) nicht vorhanden ist, ist der innere Sinn ein Atom.“ Der Beweis ist also negativ, indem er von dem Nicht-Vorhandensein der Allgegenwart und unendlichen Grösse schliesst, dass der innere Sinn ein Atom ist. Schliesslich jedoch kommt dieser Beweis auf die Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntniss und Willensakte zurück; denn wenn man fragt, warum er keine solche Grösse hat, so wird man eben sagen müssen, weil er ein Atom ist, und dies deshalb, weil er zu einer Zeit nur einer Auffassung fähig ist. Die hauptsächlichsten Sūtra des Gautama, welche sich auf den innern Sinn beziehen, sind:

- I. 3. 16. Dass Erkenntnisse (in einer Seele) nicht zu gleicher Zeit entstehen, ist der Beweisgrund für den innern Sinn<sup>1)</sup>.
- III. 10, 77. Die Nicht-Gleichzeitigkeit der Auffassungen ist das Resultat der Aufeinander-Folge der Zustände (des innern Sinns).
- 78. Und die Wahrnehmung findet nicht Statt, wenn er (der innere Sinn) zu einem anderen Gegenstande (Sinn nach dem Commentare) sich wendet.
- III. 15, 128. Der innere Sinn ist eins, weil Erkenntnisse nicht gleichzeitig sind.

---

1) Der Kommentator erklärt *linga* (Beweis) durch *lakshana*; dies scheint mir durchaus falsch, indem an keinem andern Orte der Beweis für das Dasein des inneren Sinns gegeben ist

4. Der aufsteigende und der niedersteigende Lebenswind, das Zuschliessen und Aufschliessen der Augen, das Leben, die Bewegungen des innern Sinns, die Veränderungen (in einem Sinne) durch etwas von dem Sinne Verschiedenes, Lust und Unlust, Verlangen und Abscheu und Wille sind Beweisgründe für die Seele.

129. Dies ist nicht der Fall (konnte der Gegner sagen), indem zu gleicher Zeit verschiedene Wirkungen wahrgenommen werden.

130. Die (vermeintliche) Wahrnehmung geschieht in Folge der schnellen Fortbewegung (des innern Sinns) so wie das Sehen des Kreises bei einem (geschwungenen) Feuerbrand.

131. (Der innere Sinn) ist ein Atom aus dem zuvor angeführten Gründe (der Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse).

Offenbar sind die Beweise nur das Dasein, die Einheit und die atomistische Natur des innern Sinns bei Kanāda und Gautama dieselben. Es ist die Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse und der Willensakte, welche allen diesen Beweisen zum Grunde liegt; denn obwohl Gautama nur die Erkenntnisse anführt, so ist doch aus seiner ganzen Theorie klar, dass er die Willensakte ebenfalls im Sinne hatte. Auch die Ausdrücke, worin die Beweise geführt werden, ist bei beiden auffallend gleich<sup>1)</sup>. Es verdient noch bemerkt zu werden, dass weder Kanāda noch Gautama den innern Sinn ausdrücklich als ein Organ bezeichnet, während man doch nicht zweifeln kann, dass beide ihn als solchen gedacht haben.

4. Die Vivṛti fasst die Erklärung der Upa-kāra, mit der sie im Wesentlichen übereinstimmt, so zusammen: Es giebt auch noch andere Beweise der Seele als die vorher angeführten. Auch die Lebenswinde u. s. w. sind solche Beweise. Demnach durch den Schluss — das Aufsteigen des nach obengehenden Lebenswindes, einer besondern Art des seiner Natur nach sich in einer krummen Linie bewegenden Windes, oder das Niedersteigen des nach unten gehenden Lebenswindes, sind die Folgen eines Willensaktes wegen des Nach-oben- oder Nach-unten-tretens, gleich wie das Nach-oben- oder Nach-unten-treten eines Erklöses — wird die Seele bewiesen. Und der theilweise? Erwartet, dass auch in tiefem Schlafe ohne einen Willensakt dergleichen Bewegungen Statt finden, ist unstattlich, weil dann der Willensakt Statt findet, welcher Lebenswindung genannt wird. Ebenso lässt das Zuschliessen der Augen, die Bewegung nämlich, welche die Verbindung der Augenhäuter herbeiführt, oder das Aufschliessen derselben, die Bewegung, welche die Trennung der Augenhäuter verursacht, auf den Willensakt eines Bewusstseinsenden als die Ursache schliessen, nach dem Bei-

<sup>1)</sup> Vgl. Kanād. S. LI, 2, 1. mit Gaut. S. I, 3, 16. u. d. K. S. III 2 4. mit G. S. III, 15, 28.

5. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz derselben sind mit dem Winde erklärt.
6. Da bei dem Zusammentreffen des Auges mit dem Gegenstande, welches sich ausspricht in „Dies ist Yajnadatta“, keine Wahrnehmung Statt findet, so ist ein sichtbarer Grund nicht vorhanden.

spiele des Tanzens einer hölzernen Puppe. Ebenso das Leben, und der Sinn ist, das Zunehmen des Körpers. sein Wiederherstellen eines Verletzten u. s. w. ist die Wirkung des Lebens, und dies lässt ebenfalls auf einen Regierer schliessen. So wie der Regierer des Hauses das kleine Haus vergrössert und das beschädigte wiederherstellt, so bringt irgend ein mit Bewusstsein begabter Regierer das Zunehmen durch Nahrung u. s. w. hervor und stellt das Verletzte, Hand, Fuss u. s. w. durch Heilmittel wieder her. Eben so hängt die Bewegung des inneren Sinns, der als Atom festgestellt ist, nach irgend einem (außern) Sinn, welcher als Mittel dient, um den begehrten Gegenstand jñāna zu erreichen, von dem Begehren eines mit Bewusstsein begabten Wesens ab. Diese Bewegung ist wieder ein Beweis der Seele. So wie der Knabe, welcher in einer Ecke des Hauses steht, einen Ball u. s. w. durch das Haus nach allen Seiten fortschleudert, so sendet auch die Seele den inneren Sinn nach irgend einem im Körper befindlichen Sinne. Um den Einwand zu beseitigen, dass man den Sinnen ebenfalls Bewusstsein und Herrschaft über den Körper zugestehen müsse, wird im Sūtra die Unabhängigkeit der Seele von den Sinnen bewiesen „die Veränderungen (im innern Sinne) durch etwas von dem Sinn Verschiedenes“. Wenn eine säuerlich schmeckende Frucht, wie z. B. die Galedupa arborea, gesehen wird, so erinnert man sich an ihren Geschmack; dadurch entsteht eine Veränderung im Geschmackssinne in der Form des Zusammenlaufens von Wasser zwischen den Zähnen, und dies beweist das Dasein, einer von den Sinnen unabhängigen Seele. Eben so sind Lust, Unlust u. s. w. Beweisgründe für die Seele.

6. Die drei folgenden Sūtra enthalten die Einwendungen der Gegner.

Wenn beim Zusammentreffen, welches sich ausspricht in „Dies ist Yajnadatta“, keine Wahrnehmung Statt findet, so giebt es keinen sichtbaren Grund, d. h. keinen solchen, der mit seiner Einschließung erfasst würde. So wie mit dem wahrgenommenen Feuer der begleitende erfasste Rauch der sichtbare Grund mit Bezug auf das Feuer ist, so ist der Grund, welcher die Seele beweisen soll, nicht sichtbar. U.

Wemgleich ein Zusammentreffen des Auges u. s. w. mit dem Körper des Yajnadatta Statt findet, so ist doch, wegen des Nicht-Vorhandenseins der Verbindung schias Regierers, der Seele mit

7. Und von einem allgemein Aufgefassten aus findet kein Unterschied Statt.
8. Deshalb ist (die Seele nur) durch das Zeugniß der Ueberlieferung bewiesen.
9. Wegen der Ausschliessung des Wortes: „Ich“ ist die Seele nicht nur, durch das Zeugniß der Ueberlieferung bewiesen.

der Wahrnehmung des Auges u. s. w. ein sichtbarer Grund, d. h. ein solcher, der mit dem Eingeschlossensein ein Gegenstand der Wahrnehmung geworden, nicht vorhanden. Wie ist deshalb ein Schluss auf die Seele möglich? Wenn eine Verbindung (des Auges) mit dem Feuer u. s. w. Statt gefunden, so ist, nach der Wahrnehmung, ein Schluss auf das Feuer u. s. w., mittelst der Wahrnehmung seiner Einschliessung unverfänglich. (Hier aber findet eine solche Wahrnehmung der Einschliessung nicht Statt. V.

7. Es giebt allerdings einen allgemein aufgefassen Grund; doch wird von ihm aus nicht mittelst des Begriffes der Seele oder mittelst des Begriffes einer von den acht Substanzen verschiedenen Substanz auf die Seele geschlossen, sondern man schliesst dadurch auf irgend ein Substrat des Verlangens u. s. w. Dies ist aber kein Mittel, um das Denken der Seele herbeizuführen. Deshalb wird gesagt: „es findet kein Unterschied Statt“. U.

„Von einem allgemein Aufgefassten aus“, d. h. von einer Auffassung des Eingeschlossenseins, welches bestimmt ist durch ein allgemeines Prädikat, „findet kein Unterschied Statt“, findet kein Schluss Statt mittelst eines bestimmten Prädikates, nach dem Gesetze, dass die Auffassung des bestimmten Einschliessenden auch in dem Bestimmten des Schlusses vorhanden sein müsse. V.

8. Die Seele ist nur durch Ueberlieferung, nicht durch Schluss bewiesen, weil keine Gründe, der sichtbare und der allgemein aufgefaste, vorhanden sind. Demnach mag wohl durch das Hören aller Upanishad eine Offenbarung der Wahrheit hervorgebracht werden, nicht aber durch eine Methode des Denkens; deshalb ist dies Lehrsystem, welches das Denken als notwendig voraussetzt, kein Lehrsystem. U.

9. In den folgenden drei Sūtra folgt die Antwort auf die Einwendung des Gegners.

Die Seele ist nicht lediglich durch das Zeugniß der Ueberlieferung bewiesen, sondern durch diesen Schluss — das Wort „Ich“, oder das Wort „Seele“ hat ein Bezeichnetes, weil es ein Wort ist, gleich wie das Wort „Idd“ u. s. w., — ist die Seele bewiesen. Aber vielleicht ist die Erde u. s. w. das Bezeichnete? Deshalb wird gesagt, „wegen der Ausschliessung“, und der Sinn ist, weil das Wort „Ich“ von der Erde u. s. w. ausgeschlossen, abgesondert ist; denn es giebt keinen Gebrauch, oder keine Ueberzeugung, dass „Ich“ die Erde, das Wasser, das Licht, die Luft, der

- 10 Wenn ein solches Wissen, wie Ich Devadatta, Ich Yajnadatta, eine Wahrnehmung ist, (wozu dann ein Beweis)?
11. Wenn die wahrgenommene Seele (auch) durch Schluss gefolgert wird, so entsteht in Folge der Festigkeit eben eine Ueberzeugung, wie bei der Wahrnehmung.

Aether, die Zeit, der Raum, oder der innere Sinn wäre. Findet dies (ein solcher Gebrauch, oder eine solche Vorstellung) nun nicht Statt mit Rücksicht auf den Körper? Nein, weil es auch mit Rücksicht auf den fremden Körper gilt. Nun denn, mit Rücksicht auf den eigenen Körper? Nein, weil ein von der eigenen Seele Verschiedenes durch die Beziehung: „Mein Körper“ u. s. w. nicht ausgesprochen ist. Auch folgt dies von der Ueberzeugung. Wohl denn (sagt der Gegner), so ist dies von einem allgemein Aufgefassten aus gefolgert, und dies ist schon, als nicht durch ein Besonderes bestimmt, verworfen. — Nein in dem Worte „Ich“ ist der Begriff des Ich, der Seele eben das Gemeinsame; deshalb, in Kraft des Prädikates des Subjekts ist der Begriff des Ich als Grund des Eintretens bestimmt, und dies ist eben ein von jedem anderen verschiedenes Allgemeines, wodurch das Besondere bewiesen ist. Eben so ist von einem allgemein Aufgefassten aus, mit Hilfe des Verbotes, das Besondere bewiesen. Die Behauptung nun, durch das Hören erfolgt die Offenbarung; wozu denn jener Beweis? ist nicht recht; denn ohne Ueberlegung giebt es keine Läuterung des Zweifelhaften zur festen Ueberzeugung; ohne sie giebt es aber keine Aufmerksamkeit, und ohne Aufmerksamkeit wird die Wahrheit nicht offenbar, welche im Stande ist, das umhüllende, unwahre Wissen zu zerstören . . . Wie aber, möchte man sagen, wenn doch die Seele unsichtbar ist, kann die Wahrnehmung eines Zeichens (śaṅketa) Statt finden? Die Antwort darauf ist, die Seele ist nicht wahrnehmbar, sie wird aber aufgefasst durch die Nahe (pratyāsattiyā, ihrer Verbindung mit dem innern Sinne. Wie konnte es sonst solche Ueberzeugungen geben, wie: ich bin glücklich, ich weiss, ich verlange, ich strebe; denn nicht ist sie etwas Unwesentlichen, oder nach ihrem Wesen Zweifelhafte, indem ihr, wie der Ueberzeugung des Blauen u. s. w., ebenfalls ein bestimmtes Wesen zukommt. Auch ist sie nicht ein durch Schluss Gewonnenes, indem sie auch ohne das Wissen eines Grundes entsteht. Noch ist sie ein durch Mittheilung entstandenes Wissen, indem sie nicht dessen Untersuchung folgt. — Wird (zuletzt) behauptet, sie sei ein Schein der Wahrnehmung, so ist die Antwort, es müsse auch einen Gegenstand geben, welcher nicht ein Schein sei; denn das, was nicht erwiesen ist, wird nicht auf andere übertragen, wie dies später angeführt werden wird. U.

10 Denn wozu ist es nöthig, auf einen Elephanten, den ich sehe, durch sein Geschrei zu schliessen? U.

11. Wenn die wahrgenommene, d. h. durch den innern Sinn aufgefasste Seele, durch Schluss gefolgert wird, so entsteht, wie bei

12. Die Vorstellung wie: Devadatta bewegt sich, Yajnadatta bewegt sich, wird auf den Körper durch bildliche Uebertragung bezogen.

der Wahrnehmung, eben eine Ueberzeugung, d. h. eben eine Grund-Ueberzeugung. Woher eine solche? In Folge der Festigkeit, in Folge ihrer Kraft, jeden Zweifel über das Nicht-Bewiesensein zu entfernen. Grundüberzeugung ist das, welches in seiner Beweiskraft erfasst ist. Wie sogar bei der Wahrnehmung von fernem Wasser in einem Teiche u. s. w., wegen (der Möglichkeit) einer Luftspiegelung u. s. w. (zuerst Zweifel über die Wahrheit einer solchen Wahrnehmung entsteht, und sodann, nachdem durch den Beweisgrund von Reihern u. s. w. Wasser gefolgert, wegen der durch diese Uebereinstimmung erfassten Beweiskraft verschwindet, so wird auch, obwohl die Seele wahrgenommen, wegen entgegengesetzter Möglichkeit ein Zweifel mit Hinsicht auf dieses Wissen (auf diese Wahrnehmung) sich erheben, sodann aber, nachdem die Seele durch Schluss erfasst ist, wegen der durch diese Uebereinstimmung erfassten Beweiskraft, eine Festigkeit entstehen, welche den Zweifel über die Wahrheit zu entfernen im Stande ist, und so ist die Festigkeit einer solchen Erfassung leicht zu verstehen, V.

12. Es giebt nämlich solche Vorstellungen, wie: ich bin gelblich, ich bin dick; es giebt aber auch solche unterscheidende Vorstellungen, wie: mein Körper. Hier nun in einem solchen Ausdruck wie: Devadatta bewegt sich, ist die Auffassung eines gemeinsamen Substrates für das Gehen so wie der Redebrauch (welcher davon gemacht wird) bildlich, weil der Vorstellung „immer“ Wahrheit zukommt. Obwohl der Begriff des Devadatta eine Gattung ist, welche den Körper zum Substrate hat, und deshalb ein solcher Ausdruck, wie: Devadatta bewegt sich, eine ursprüngliche (mukhya) Anwendung und eine wahre Vorstellung ist, so ist doch der Ausdruck „Devadatta“ in den Fällen, wo er sich auf den Körper bezieht, (mit Rücksicht auf den Körper) bildlich zu verstehen, U.

Wenn nun eine Wahrnehmung, wie „Ich Devadatta“, ein Gegenstand der Seele ist, wie kann denn eine solche Vorstellung wie „Devadatta bewegt sich“ Statt finden, indem es ja für die Seele keine Bewegung giebt? Darauf antwortet das Sūtra: „Devadatta bewegt sich“. Diese durch die Sprache hervorgebrachte Vorstellung entsteht durch die Auffassung einer Ellipse des Wortes Devadatta u. s. w. mit Rücksicht auf den Körper. Wegen der Ursprünglichkeit (mukhatā) solcher Vorstellungen, wie: Devadatta weiss, begehrt, handelt, hasst u. s. w. hat das Wort „Devadatta“ u. s. w. nothwendig das Vermögen, sich auf eine vom Körper verschiedene Seele zu beziehen; deshalb, weil eine vielfache Anwendung Statt findet, wird die Komplizirtheit (der Annahme) nicht beachtet, und es gebührt einem solchen Ausdrucke, wie: er bewegt sich, nachdem er auf den Willen bezogen ist, der Vorrang, V.

13. Die bildliche Uebertragung wird aber bezweifelt.

14. (Die Vorstellung) „Ich“ ist eine Wahrnehmung von einem (von dem Körper) Verschiedenen, weil sie in der eigenen Seele Statt findet, in dem Andern nicht Statt findet.

13. Das „über“ zeigt die Ansicht des Gegners an. Die Vorstellung und der Redegebrauch „Ich“ werden sowohl bei der Seele als beim Körper wahrgenommen. Deshalb der Zweifel, wo die ursprüngliche (Vorstellung), wo die figurliche. U.

14. Eine Vorstellung, worin die Wahrnehmung eines Verschiedenen, dessen Wesen die Seele ist. Statt findet, ist die Wahrnehmung eines Verschiedenen. Da die Vorstellung „Ich“ in der eigenen Seele Statt findet, „in dem Andern“, d. h. in einer anderen Seele, „nicht Statt findet“, so muss sie mit Rücksicht auf das Verschiedene, d. h. mit Rücksicht auf die eigene Seele, als die ursprüngliche angenommen werden. Wäre sie, im Gegentheil, die ursprüngliche hinsichtlich des Körpers, so müsste sie durch einen aussere Sinn hervorgebracht sein; doch der Körper ist nicht eine Wahrnehmung des innern Sinnes, und die Vorstellung „dieses Ich“ gehört dem innern Sinne an, weil sie ohne die Thätigkeit eines aussere Sinnes entstanden ist. Solche (Vorstellungen) wie: Mir ist wohl, mir ist wehe, ich weiss, will, wünsche, entstehen daher, dass die mit der ihr zukommenden, besonderen Eigenschaften begabte Seele durch den innern Sinn Gegenstand geworden. Der Sinn ist: Diese (Vorstellung) ist nicht durch Schluss gefolgert, weil sie ohne Ueberlegung des Grundes entstanden ist. Auch ist sie nicht durch Sprache mitgetheilt, weil sie ohne Wortvergleichung entstanden. Deshalb, gehört sie dem innern Sinne an, und zwar dem innern Sinne, unabhängig von aussen, weil keine Thätigkeit im Körper u. s. w. Statt findet. U.

Die Vorstellung „Ich“ u. s. w. Der Gebrauch, welcher sich zeigt in solchen Ausdrücken: Ich Yamadatra bin glücklich, ist die Wahrnehmung eines verschiedenen Gegenstandes, das Wissen eines von dem Körper u. s. w. gesonderten Gegenstandes, weil es ein Wortverständnis eines von Körper u. s. w. gesonderten Gegenstandes hervorbringt. Demnach ist eine solche Anwendung, welche sich auf etwas von dem Körper u. s. w. Gesondertes, d. h. auf die Seele bezieht, die ursprüngliche, die aber, welche sich auf den Körper bezieht, die figurliche. Weshalb? Die Antwort ist, weil sie in der eigenen Seele Statt findet, in dem Andern, d. h. im Körper, nicht Statt findet. V.

Der Upaskāra erklärt paratra durch: „in einer fremden Seele“, die Vivriti dagegen „in einem fremden Körper“. Die letzte Erklärung ist allem richtig; denn hier ist von einer Vergleichung zwischen Seele und Körper, nicht aber zwischen der eigenen und einer fremden Seele die Rede.

15. Das Ich-Vorstellen (ahmākāra) ist eine Wahrnehmung des Körpers. (Die Behauptung deshalb, dass solche Ausdrücke, wie): „Devadatta bewegt sich“, bildliche Uebertragungen seien, ist die Folge einer Selbsterhebung.
16. Aber die bildliche Uebertragung wird bezweifelt.
17. Aber nicht wird in Folge der Verschiedenheit der Körper (auch) das Wissen des Yajnadatta oder des Vishnumitra zum Gegenstande.

15. Zweifel des Gegners. Das Ich-Vorstellen, d. h. der Gebrauch „Ich“ ist eine körperliche Wahrnehmung, eine Wahrnehmung des Körpers, weil sie durch den Körper hervorgebracht wird. Demnach, weil „Ich Yajnadatta“ aufgefasst wird durch ein gemeinsames Substrat, so ist das Wort „Yajnadatta“ u. s. w. auch ein durch den Körper Hervorgebrachtes. Die Behauptung deshalb, dass solche Ausdrücke wie: Devatta bewegt sich, bildliche Uebertragungen seien, ist die Folge einer Selbsterhebung; doch ist sie nicht der Wahrheit gemäss. Und der unzweifelhafte Sinn ist: Weil die so häufigen Redensarten (prayoga) wie: ich bin dick, ich bin gelblich, auf den Körper gehen, so beziehen sich nothwendig das Wort: Ich und das Wort Yajnadatta, welches mit jenem ein gemeinsames Substrat hat, auf den Körper V.

16. Das „Aber“ bezeichnet den richtigen Kehrsatz. Was (vom Gegner) behauptet wurde, dass jene bildliche Uebertragung nur in Folge einer Selbsterhebung Statt findet, und dass in der That die Vorstellung „Ich“ sich eben auf den Körper beziehe, wird ebenfalls bezweifelt. Demnach, da jene Vorstellung auf beiden Seiten ein falscher Zeuge ist, so müssen wir das Besondere festzustellen suchen: so stellt sich die Vorstellung „Ich“ dar, auch wenn das Auge geschlossen ist, und deshalb muss sie gedacht werden in einem Dinge, welches nicht ein Gegenstand eines andern Sinnes ist. Fände sie im Körper Statt, so wäre sie auch vorhanden in einem fremden Körper, und nicht vorhanden unabhängig vom Auge, U.

Dies sind offenbar die Ansichten der späteren Schule, welche der Upaskāra dem Kanāda unterlegt. Treffender ist die Erklärung der Vivṛiti: „Die bildliche Uebertragung wird bezweifelt“, nämlich ob dieselbe bei der Bewegung des Yajnadatta, oder beim Glücke desselben Statt finde, weil bei der Unterschiedslosigkeit des häufigen Gebrauchs sowohl mit Rücksicht auf den Körper als auf die Seele, es unmöglich ist, eins als das letzte, welches zurückbleibt, anzusehen. Das „Aber“ soll den richtigen Lehrsatz bezeichnen.

17. „Das Wissen“ bezeichnet die der Seele zukommende Eigenschaft, wie Wohl und Wehe. So wie die Körper des Yajnadatta und Vishnumitra von einander verschieden, so sind auch das Wissen, Wohl u. s. w. (Y's und V's) verschieden. Demnach, so wie dies der Körper von Yajnadatta ist, so wird auch, obwohl das Wissen



18. (Die Vorstellung) „Ich“ ist nicht durch das Zeugniß der Ueberlieferung bewiesen, weil die Besonderheit (der Seele) durch die ursprünglichen (mukhya), (der Seele) angemessenen Eigenschaften so wie durch das Nicht-Fehlgehen der Ausschliessung wie beim Tone festgestellt ist.

oder das Wohl u. s. w. das Yajnadatta nicht entstanden ist, ein solches Wissen u. s. w., wie mir ist wohl, ich weiss, ich will, ich wünsche u. s. w. zum Gegenstande, weil auch sein Wissen u. s. w. gleich seiner Farbe u. s. w., dadurch, dass es zum Gegenstande der dem Körper zugehörigen (Eigenschaften) wird, in die Wahrnehmung fällt. Dies geschieht aber nicht. Deshalb, so ist der Sinn, muss für das Wissen, Wohl u. s. w. ein von dem Körper verschiedenes Substrat angenommen werden. U.

Ähnlich die Vivriti. Der Sinn dieser etwas unbeholfenen Erklärung lässt sich kurz so aussprechen: Gehörte das Wissen u. s. w. dem Körper an, so musste es, gleich seinen übrigen Eigenschaften, auch wahrgenommen werden, und bei verschiedenen Körpern verschieden sein. Da dies nun nicht der Fall ist, so ist jene Voraussetzung falsch.

18. Der Sinn ist folgender: Die Vorstellung: Mir ist wohl, mir ist wehe, ist nicht durch Ueberlieferung bewiesen, nicht durch Wortmittheilung, auch nicht durch Schluss, weil sie auch ohne Prüfung einer Sprachmittheilung und eines Schlusses entstanden ist. (Deshalb ist sie durch Wahrnehmung entstanden. Was nun als Hinderniss der Wahrnehmung angetührt wird, nämlich die Nicht-Sichtbarkeit und das Nicht-Existenz von Theilen, gilt nur eine durch einen ausseren Sinn entstandene Wahrnehmung, denn nur diese sind Sichtbarkeit und (das Vorhandensein) vieler Substanzen notwendig; aber eine Wahrnehmung durch den innern Sinn geschieht auch ohne das Genannte. Gegen den Einwand nun: Zugestanden (eine Wahrnehmung durch den innern Sinn), wenn es einen Beweis für die Seele giebt, wird gesagt: „weil die Besonderheit (der Seele) durch das Nicht-Fehlgehen der Ausschliessung, wie beim Tone, festgestellt ist.“ Wie bei der Erde und den übrigen Substanzen die Ausschliessung des Tons als nicht-fehlgehend festgestellt, und dadurch der Beweis eines Substrates desselben, eines Besonderen in der Form des Aethers, welches von den (übrigen) acht Substanzen verschieden ist, gegeben ist, eben so, weil die Ausschliessung der Begierde von der Erde u. s. w. nicht fehlgeht, muss es für dieselbe ein von den acht Substanzen ausgeschlossenes Substrat geben. - Gegen den Einwand, dadurch wäre die Seele Gegenstand des Beweises, nicht der Wahrnehmung, wird gesagt: „Ich, weil durch die ursprünglichen, angemessenen Eigenschaften.“ Das „diese“ bezeichnet den Charakter des Wissens. Demnach, das Wissen „Ich“, welches ohne die Prüfung einer Sprachmittheilung oder eines Schlusses



19. Wegen der Nicht-Verschiedenheit der Entstehung des Glücks und des Unglücks und des Wissens giebt es nur eine Seele.
20. (Es giebt) mehrere (Seelen) wegen ihrer Zustände.
21. Dies folgt auch aus der Autorität des Śāstra.

die Seele das Merkmal hat, entstandenes Glück u. s. w. zu besitzen.

Die Erklärung der Vivṛiti ist durchaus unberechtigt; denn sie steht in keinem Zusammenhange mit dem Gegenstande, welchen der Text untersucht, nämlich, ob die Vorstellung der Seele sich auf einen Beweis, oder auf die Autorität der Ueberlieferung stütze.

19. Nach Vollendung der Untersuchung über die Seele, wird jetzt ein Abschnitt angefangen, welcher die Mehrheit der Seelen zum Gegenstande hat. Zuerst die Behauptung der Gegner.

Die Seele ist eben eins trotz dem Unterschiede zwischen den Körpern des Chaitra, Mūtra u. s. w. Weshalb? „Wegen der Nicht-Verschiedenheit der Entstehung des Glücks, Unglücks und des Wissens“, weil durch die Absonderung (?) aller Körper die Entstehung von Glück, Unglück und Wissen nicht bestimmt ist. Gabe es noch einen anderen Grund, welcher die Verschiedenheit der Seele bewiese, so wäre sie bewiesen. Es giebt aber keinen anderen. Wie bei der Absonderung dieses und dieses Ortes auch beim Entstehen des Tones es wegen der Nicht-Geschiedenheit des Grundes, des Tones nämlich, nur einen Aether, wegen der Nicht-Geschiedenheit des Grundes, nämlich der Vorstellung des Gleichzeitigen u. s. w., nur eine Zeit, und wegen der Nicht-Geschiedenheit des Grundes, nämlich der Vorstellung des Oestlichen u. s. w., nur einen Raum giebt. U.

Die Vivṛiti erklärt dieses und die beiden anderen Sūtra wieder mit Rücksicht auf den Unterschied zwischen Gott und der endlichen Seele.

20. Aussage des Lehrsatzes. Mehrere Seelen. Weshalb? Wegen der Zustände. Zustand meint die Regel für eine jede. Wie einer reich, ein anderer geizig (grāh), einer glücklich, ein anderer unglücklich u. s. w. ist. Dieser Zustand, welcher ohne einen Unterschied der Seele unmöglich ist, beweist einen Unterschied der Seelen. Auch darf man nicht behaupten, dass, wie es durch den Unterschied der Geburt, oder durch den Unterschied des Knaben- Junglings- und reifen Alters verschiedene Zustände selbst für eine Seele giebt, so mochte es auch der Fall sein bei dem Unterschiede zwischen Chaitra und Maitra, weil die Unterschiede der Zeit des Daseins jener entgegengesetzten Merkmale möglich ist. (Sie sind aber nicht möglich zu einer und derselben Zeit).

21. Śāstra ist die Śruti. Z. B. Zwei Brahma müssen erkannt werden u. s. w.

Zur Vergleichung lasse ich die hauptsächlichsten Sūtra Gautama's, welche sich auf die Seele beziehen, hier folgen:

Nvaya Sūtra

I. 2. 10. Verlangen, Abscheu, Wollen, Wohl, Uebel und Wissen sind der Beweisgrund für die Seele

II. 3. 23. Die Seele ist nicht ausgeschlossen (aus der Erklärung der Wahrnehmung), weil das Wissen der Beweisgrund (derselben) ist.

III. 1. 1. (Ein äusserer Sinn ist nicht die Seele), weil durch das Gesicht und den Tastsinn ein und derselbe Gegenstand aufgefasst wird.

Kommentar: Wegen der Vorstellung, dass dasselbe Ich den Topf, welchen es gesehen, auch fühlte, ist die Seele von den Sinnen verschieden und eitis.

III. 2. 4. Weil bei der Verbrennung des Körpers Seele nicht Statt finden würde, kann der Körper nicht die Seele sein.

III. 3. 12. Weil eine Veränderung Statt findet (in einem Sinnesorgan) durch etwas, von dem Sinne Verschiedenes (ist die Seele von den Sinnen verschieden). Die Seele ist nicht der innere Sinn.

III. 4. 17. Weil es einen Wissenden, und ein Instrument des Wissens giebt, so findet auch Verschiedenheit der Namen Statt (indem das Eine so, das Andere so genannt wird.)

III. 12. 99. (Wissen kommt weder den Sinnen noch den Gegenständen zu, weil selbst bei der Zerstörung derselben das Wissen zurückbleibt.

III. 12. 103. (Verlangen u. s. w. kommt dem Wissenden zu, weil (Handeln und Nicht-Handeln) hervorgebracht werden durch Verlangen und Abscheu.

III. 12. 107. Es kann nicht geleugnet werden (behauptet der Skeptiker), dass dies Wissen u. s. w.) existirt in Erde und anderen Substanzen, weil Verlangen und Abscheu bewiesen sind durch jenes (Handeln und Nicht-Handeln).

III. 12. 108. (Dies muss verachtet werden), weil Handeln und Nicht-Handeln in Aetern u. s. w. wahrgenommen werden würden.

III. 12. 110. (Verlangen u. s. w. gehören nicht dem inneren Sinne an, weil sie hervorgebracht werden in der Art, wie angegeben ist, weil der innere Sinn von einem andern abhängig ist, und weil der Genuss der Frucht der Erfolg der eigenen Thaten ist.

III. 12. 119. (Wissen ist keine Eigenschaft des Körpers), weil Farben u. s. w. eben so lange wie der Körper existiren.

III. 12. 122. (W. i. k. E. d. K., weil (die charakteristischen Eigenschaften des Körpers) überall durch den Körper verbreitet sind.

III. 12. 125. Weil dies Wissen den Eigenschaften des Körpers entgegengesetzt ist. (Kommentar: Weil es, obwohl unerkennbar durch den äusseren Sinn), doch erkennbar ist.

Die Uebereinstimmung, welche die Beweise Gautama's für das Dasein der Seele mit denen des Kanāda haben, ist unverkennbar.

Kanāda geht zunächst vom Wissen aus als dem Beweisgrunde für das Dasein einer von dem Körper verschiedenen Substanz. Dann widerlegt er die Ansicht, dass das Wissen ein Zustand des Körpers sei. Wäre das Wissen ein Zustand des Körpers, so müsste auch in den Theilen, woraus der Körper besteht, so wie auch in dem, was durch den Körper hervorgebracht wird, wie z. B. in einem Topfe, ein Wissen Statt finden. Dies ist aber nicht der Fall. Demnach gehört das Wissen, als eine Eigenschaft, einer vom Körper verschiedenen Substanz, der Seele, an. Der Schluss, welcher von dem Wissen das Dasein der Seele folgert, ist deshalb erst da gerechtfertigt, wo das Wissen dem Körper abgesprochen wird. -- Wie nun das Wissen die Seele beweist, so auch die übrigen Eigenschaften, welche ihr zugeschrieben werden. Sutra III. 2. 4., welches uns die übrigen Beweise bringt, nennt auch Verlangen und Abschen u. s. w. als Gründe. Mit ihnen werden noch zwei verschiedene angeführt, nämlich die Bewegung des innern Sinns nach anderen und anderen Gegenständen, mit welchen er sich nach und nach vereinigt, und die Veränderung eines Sinnes durch etwas von dem Sinne Verschiedenes, d. h. durch eine blosse Vorstellung.

Für das Dasein der Seele giebt es aber auch noch einen vom Schluss verschiedenen Beweis, nämlich die Wahrnehmung, nämlich in der Form, Ich Devadatta, Ich Yajnadatta u. s. w. Obwohl es nun auch solche Vorstellungen giebt, wie: Devadatta bewegt sich, welche sich auf einen Körper beziehen, so entstehen sie doch nur aus einer Täuschung, indem das Körperliche auf die Seele übertragen wird und umgekehrt. Beides nun, die Wahrnehmung der Seele und die Folgerung derselben durch Schluss, ergiebt ein festbegründetes Wissen, welches stärker ist als ein Wissen der Wahrnehmung oder durch Schluss, weil bei diesen Täuschungen möglich sind. --

Ähnlich Gautama. Nachdem er im ersten Buche vorläufig erklärt, rechtfertigt er seine Erklärung im dritten Buche dadurch, dass er die Behauptungen der Gegner widerlegt. Er verfährt deshalb bei seinem Beweise negativ, indem er zeigt, dass weder die äussern Sinnesorgane, noch der Körper, noch der innere Sinn die Seele sein können, indem er ferner zeigt, dass das Wissen weder dem Sinne, noch dem Körper angehören könne, und zuletzt, dass Verlangen und Abschen eben so wenig ein körperliches Substrat haben. Sein Schluss, den er aber nicht ausdrücklich angiebt, ist daher folgender: Weil das Wissen weder dem Sinne, noch dem Körper zukommt, so muss es einem vom Körper Verschiedenen, nämlich der Seele, angehören.

## Viertes Buch.

### Erster Abschnitt

1. Das Ewige ist seiend und unverursacht.
2. Die Wirkung desselben ist (sein) Beweisgrund

---

Unter seinen Begriffen sind die folgenden neu:

1. Ein Sinn ist nicht die Seele, weil durch das Gesicht und den Tastsinn ein und derselbe Gegenstand aufgefasst wird.
2. Weil bei der Verbrennung des Körpers (die Folgen der) Sünde nicht Statt finden würden (kann der Körper nicht die Seele sein).
3. (Wissen) kommt weder den Sinnen noch den Gegenständen zu, weil selbst bei der Zerstörung derselben Wissen zurückbleibt.
4. (Wissen ist keine Eigenschaft des Körpers), weil Farbe u. s. w. eben so lange wie der Körper existiren.

1. Einige sagen, das Seiende entstände aus dem Nicht-Seienden. Ihre Ansicht ist, wie folgt: Der Saame u. s. w. bringt nicht die Wirkung, den Schössling u. s. w. hervor. Wäre dies der Fall, so müsste der Schössling auch aus dem in der Scheune liegenden Saamen u. s. w. entstehen. Vielmehr, weil durch die Trennung der Theile des Samens, wenn er im Acker sich befindet, nach der Zerstörung (des Samens) der Schössling entsteht, so ist die Zerstörung des Saamens die Ursache des Schösslings. So wird in Gautama's Sûtra (IV. 4. 15) gesagt: „Von dem Nicht-Seienden entsteht das Seiende; denn es giebt kein Offenbarwerden, wenn nicht Zerstörung vorangeht.“ Um die obige Ansicht zu widerlegen, werden nun die Atome u. s. w. auseinander gesetzt.

„Das Seiende“, irgend etwas, welches das Merkmal des Wirklichen hat: „unverursacht“, nicht entstanden: „das Ewige“, das Ding, welches das Gegentheil der Zerstörung ist. Der Sinn ist, die Grundursache von zusammengesetzten Dingen ist nicht-seiend. Wäre die Zerstörung die Ursache, so müsste auch aus zernahatem Saamen ein Schössling entstehen. V.

Man kann dieses Sûtra auf Alles, was ewig ist, beziehen, und dann wäre der Sinn, das Ewige ist seiend und zugleich ohne Ursache, indem es ja einiges Seiende giebt, welches eine Wirkung ist, oder auf die Atome, und die Uebersetzung wäre dann: „(das Atom ist seiend, ohne Ursach. und ewig“, d. h. wie es die Vivanti erklärt, ohne Aufhören des Seins.

2. Was für einen Beweis giebt es nun für eine solche Grundursache? Die Antwort ist, „die Wirkung“, die Substanz als eine Wirkung, bestehend in einer Zusammensetzung von drei Atomen u. s. w., „desselben“, der Grundursache, „ist sein Beweisgrund“. Dies verhält sich so. Wäre die Reihe von theilen und zusammen-

3. Aus der Existenz der Ursache folgt; die Existenz der Wirkung.
4. Das Vorhandensein einer solchen Verneinung, wie nicht-ewig, geht vom Besondern aus.
5. (Der Schluss, dass das Atom nicht ewig ist), ist Unwissenheit.

gesetzten Dingen unendlich, so hatten der Berg Mern und ein Senfkorn das gleiche Verhältniss, weil kein Unterschied im Begriffe des Entstehens aus unendlich vielen Theilen Statt fand. Deshalb muss ein Stillstand in der Theilung) angenommen werden. In einem zusammengesetzten Dinge von drei Atomen giebt es jedoch keinen Stillstand; es hat Theile, weil es eine sichtbare Substanz ist, gleich dem Topfe u. s. w. Durch diesen Schluss ist es bewiesen, dass seine Theile aus zwei-atomischen Substanzen bestehen. Eben so wenig giebt es jedoch einen Stillstand in einem zwei-atomischen Ganzen: denn durch den Schluss, die Theile eines drei-atomischen Ganzen haben Theile, weil seine Theile Grosse haben, gleich einer Scherbe, ist die Grundursache eines aus zwei Atomen zusammengesetzten Theiles in der Form von Grundatomen bewiesen.

3. Der Upaskâra und die Vivriti erklären dies Sûtra verschiedenen. Der Upaskâra sagt: Durch dies Sûtra wird der Beweis gegeben, dass in dem Grundatome Farbe und andere Eigenschaften vorhanden sind. Nämlich, weil in der Ursache die Existenz der Farbe u. s. w. Statt findet, so findet die Existenz derselben auch in der Wirkung Statt: denn den Eigenschaften der Wirkungen gehen die Eigenschaften der Ursachen voran, weil es so bei einem Topfe, einem Gewebe u. s. w. wahrgenommen wird.

Dagegen die Vivriti: Das Sûtra zeigt die Unmöglichkeit, dass Nicht-Existenz die Grundursache ist, wie folgt: „Aus der Existenz“, dem Sein, „der Ursache“, der Grundursache, folgt „die Existenz der Wirkungen“, der zusammengesetzten Dinge: sonst würde wegen der nicht-seienden Ursache der Erd-Atome, gleich dem, was aus Erde bestande, die Nicht-Existenz der Wirkungen, der zusammengesetzten Dinge erfolgen.

4. Wenn eine Verneinung Statt findet, wie „nicht ewig“, so geschieht sie mit Rücksicht auf ein besonderes Ding, wie: eine zusammengesetzte Substanz ist nicht ewig, nicht aber ist eine Verneinung vom Allgemeinen aus angemessen, wie: alle Gegenstände sind nicht-ewig. V.

5. Das Grundatom ist nicht ewig, weil es räumliche Form hat, wie ein Topf. Ebenso ist das Haben von Eigenschaften, wie der Farbe, des Geschmacks u. s. w., der Reihe nach als Grund gegen die Ewigkeit des Atoms anzuführen. Auf dieselbe Weise kommen dem Grundatome durch seine gleichzeitige Verbindung mit sechs (anderen Atomen) sechs Theile zu: demnach von seinem Haben-von-Theilen, d. h. von seinem Substrat-Sein für eine Verbin-

6. Wenn eine grosse (Substanz da ist), so geschieht die Wahrnehmung durch den Begriff des Habens von vielen Substanzen und durch die Farbe.
7. Obwohl der Begriff der Substanz und der Grösse da ist, so ist doch die Luft nicht wahrnehmbar, weil der Eindruck der Farbe fehlt.

dung, welche Statt findet in einem Nicht-Einschliessenden (folgt die Nicht-Ewigkeit des Atoms). Weiter, wenn innerhalb des Grundatoms der Aether ist, so hat es auch Theile, weil es wirkliche Oeffnungen hat; ist aber der Aether nicht innerhalb desselben, so kommt auch dem Aether der Begriff der Gegenwart nicht zu . . .

Ferner, Alles, was ist, hat eine augenblickliche Existenz. Von diesem und ähnlichen Schlüssen, welche eine augenblickliche Existenz beweisen, folgt die Nicht-Ewigkeit des Grundatoms. Wenn es nun eine solche Folge von Schlüssen giebt, wie kann denn behauptet werden, dass das Grundatom ewig sei? Darauf antwortet das Sūtra: Jeder Schluss, welcher die Nicht-Ewigkeit des Grundatoms zum Gegenstand hat, ist Unwissenheit, d. h. Irrthum, entsprungen aus einem Schein-Grunde, zunächst nämlich das Hinderniss des Beweises, welcher das Subjekt auffasst, überall aber der Nicht-Erweis des Engeschlossen-Seins, weil es keinen Beweis giebt, welcher das Gegentheil anthebt: zuweilen auch ist es das Nicht-Erwiesensein des Prädikats. Alles dies und anderes ist nachzusehen in dem Samāna-tantra. U.

„Unwissenheit“, Nicht-Beweis, d. h. der Schluss, dass das Grundatom nicht ewig ist, entsteht aus einem Scheingrunde, indem alle die erwähnten Gründe nach mehreren Seiten teilgehen. V

6. Wahrnehmung, nämlich Wahrnehmung durch das Auge oder durch den Tastsinn. Ein Grosses meint ein solches, welches eine grosse Ausdehnung hat. — Wenn dem so ist, warum ist denn die Luft u. s. w., welche ja eine grosse Ausdehnung besitzt, nicht wahrnehmbar? Die Antwort ist: Wegen der Farbe. Farbe meint hier hervortretende Farbe. Demnach wird die Farbe, obgleich sie im Auge u. s. w. ist, nicht wahrgenommen. Warum ist denn aber Grosse in einer drei-atomigen Zusammensetzung, und nicht im Grundatome? Die Antwort darauf ist, weil es viele Substanzen hat. Demnach, weil mit Rücksicht auf die Begriffe der entstandenen Grosse der Begriff des Viele-Substanzen-Habens nothwendig ist, in einem Grundatome dieser aber nicht vorhanden ist, so giebt es keine Grösse für das Grundatom. V.

7. Wenn dies sich so verhält, warum wird denn nicht die brennende Fackel am hellen Tage, oder das Licht des Auges, oder die Luft, welche durch die Inhärenz der Tastbarkeit der Farbe inharrt, und zugleich gross ist, wahrgenommen? Die Antwort darauf ist: „Weil der Eindruck der Farbe fehlt.“ Der Eindruck der Farbe



8. Die Auffassung der Farbe findet durch (ihre) Inhärenz in vielen Substanzen und durch die Besonderheit der Farbe Statt.
9. Dadurch ist das Wissen hinsichtlich des Geschmacks, des Geruchs und der Tastbarkeit erklärt.
10. Weil jenes nicht da ist, so findet kein Fehlgehen Statt.

meint die Inhärenz der Farbe, das Hervortreten der Farbe und das Nicht-Unterdrücktsein derselben. Deshalb, obwohl die Inhärenz der Tastbarkeit, welche auch die Inhärenz der Farbe ist, in der Luft Statt findet, so ist sie doch nicht durch die Farbe bestimmt, weil hier die absolute Nicht-Existenz der Farbe vorhanden ist. In dem Lichte des Auges ist nicht der Eindruck der Farbe, d. h. nicht das Hervortreten der Farbe, in der am Mittage brennenden Fackel nicht der Eindruck der Farbe, d. h. nicht das Nicht-Unterdrücktsein derselben; deshalb wird beides nicht wahrgenommen. Ebenso verhält es sich mit dem Feuer im Warmen und Heissen, in Kochtopfen, mit dem Golde u. s. w. Der Verfasser der Vritti aber erklärt das zusammengesetzte Wort rūpasanskāra (Farbeneindruck) durch rūpa (Farbe) und rūpasanskāra, so dass also der erste Theil desselben weggelassen; deshalb fände keine Wahrnehmung des Windes Statt wegen des Nicht-Daseins der Farbe.

8. Die Besonderheit der Farbe meint die Besonderheit, welche die Farbe hat; dies ist nun der Begriff des Hervortretenden, der Begriff des Nicht-Unterdrücktseins und der Begriff der Farbe. Daher die Auffassung der Farbe. Wird nun nicht auf diese Weise auch die Farbe eines Grundatoms oder eines zwei-atomigen Ganzen aufgefasset? Um dies auszuschliessen, wird gesagt: „durch (ihre) Inhärenz in vielen Substanzen“, . . . d. h. in einem Ganzen von drei und mehreren Atomen. Auch der Topf und andere dergleichen Dinge, welche aus zwei Theilen Hälften, ihren Ursprung haben, sind in einer ersten Folge die Substrate von vielen Substanzen. Der Geschmack, die Tastbarkeit u. s. w. werden nicht wahrgenommen durch das Auge, weil ihnen der Begriff (die Gattung) der Farbe nicht zukommt, das Licht des Auges nicht, weil es nicht den Begriff des Hervortretenden hat. Das Hervortreten, welches in der Farbe und andern besondern Lageschatten enthalten ist, ist eben eine besondere Klasse, welche den Begriff der Farbe u. s. w. einschliesst. U.

9. „Dadurch“, durch das Wissen hinsichtlich der Wahrnehmung der Farbe. Wie durch die Besonderheit der Farbe, d. h. durch den Begriff der Farbe, durch den Begriff des Nicht-Unterdrücktseins, und durch den Begriff des Hervortretens, die Farbe wahrgenommen wird, so wird auch der Geschmack durch die Begriffe des Geschmacks, des Nicht-Unterdrücktseins und des Hervortretens wahrgenommen. So verhält es sich auch mit den übrigen. Auch ist die Inhärenz in vielen Substanzen zu übertragen. U.

10. „Weil jenes“, die Gattung der „Farbe, des Geschmacks u. s. w. sowie das Hervortreten in der Schwere nicht da ist“, so

11. Zahl, Ausdehnung, Einzelheit, Verbindung und Trennung, Ferne und Nahe, und Bewegung werden wegen ihrer Inhärenz in farbigen Substanzen durch das Auge wahrgenommen.
12. In nicht-farbigen Substanzen, werden sie nicht durch das Auge wahrgenommen.

ist die Schwere nicht wahrnehmbar. Man könnte nun einwenden, dass, wenn gleich der Begriff der Farbe u. s. w. dort (in der Schwere) nicht vorhanden wäre, doch eine Wahrnehmung derselben (der Schwere) statt finden möchte. Deshalb wird gesagt: „so findet kein Fehlgehen statt“, kein Fehlgehen, die Regel der fünf Klassen, der Farbe u. s. w. mit Rücksicht auf die Auflösung durch je einen der respektiven Sinne. Wo eben irgend eine der fünf Klassen, der Farbe u. s. w. da ist, da findet auch ein Aufgelöstwerden durch irgend einen der ausseren Sinne statt, weil es durch diesen (Sinn) ausgeschlossen wird (von anderen Gegenständen). Weil es aber nicht klar ist, dass der Gegenstand der Betrachtung in diesem Sūtra die Schwere ist, so wird sie, obwohl von Praśastadeva zu den übersinnlichen Gegenständen gerechnet, doch von Ballabhāchārya als ein Gegenstand des Tastsinns angegeben. U.

Diese ganze Erklärung ist in den Text hineingelegt; gewiss folgt sie nicht aus den Worten. Einen andern passenden Sinn vermag ich aber nicht zu finden. Eine wörtliche Erklärung scheint auf das Uebersinnliche überhaupt sich zu beziehen. Weil jenes, der Begriff der Farbe u. s. w. nicht da ist, nämlich in dem Uebersinnlichen, so kann derselbe da auch keine Anwendung finden. Vielleicht ist die richtige Lesart *vyābhidhārah* statt *avyābhidhārah*. Oder auch, es ist eine Einleitung zum nachstfolgenden Sūtra.

11. Es werden nun die durch zwei Sinne wahrnehmbaren Eigenschaften aufgezählt. „Durch das Auge wahrgenommen.“ Hier muss das vorhergehende „und“ supplirt werden, und der Sinn ist deshalb, Zahl und die übrigen Eigenschaften bis zur Bewegung, welche einer farbigen Substanz inhärent, sind durch das Auge und durch das Getaſt wahrnehmbar. Das „und“ vor Bewegung fasst die Zähigkeit, Schnelligkeit und Flüssigkeit, welche in Substanzen von hervortretender Farbe sich finden und die ihnen zukommende Angemessenheit haben, so wie die Klassen derselben) zusammen. Farbige (Substanzen) meinen Angemessenheit, und es widerspricht sich selbst, dass jene (Eigenschaften nebst der Bewegung), wenn sie in den Grundatomen u. s. w. sich finden, nicht wahrgenommen werden. V.

12. Zahlen und die übrigen (im vorigen Sūtra genannten) Eigenschaften bis zur Bewegung, werden, wenn sie in nicht-farbigen Substanzen vorkommen, nicht durch das Auge wahrgenommen; auch nicht durch den Tastsinn, muss hinzugefügt werden. Es ist aber nicht damit gesagt, dass sie überhaupt) nicht wahrnehmbar sind.

13. Dadurch ist erklärt, dass der Begriff der Eigenschaft und die Existenz ein Wissen aller Sinne ist.

### Zweiter Abschnitt.

1. Die hervorgebrachten Substanzen, wie die Erde u. s. w., sind wiederum dreifach unter den Namen von Körper, Sinnesorgan und Gegenstand.

Wäre dies der Fall, so würde auch die Einheit der Seele nicht wahrgenommen werden.

13. „Existenz“, d. h. Sein. „Aller Sinne“, von allen Sinnen hervorgebracht. „Wissen“, d. h. Wahrnehmung. Demnach, weil dieselben (Eigenschaft und Sein) in dem allen Sinnen Angemessenen sich finden, so werden sie auch durch alle Sinne aufgefasst. V.

1. Hier ist der Begriff des Körpers der Begriff eines letzten Ganzen (im Gegensatze zu den Gliedern des Körpers, welche relative Ganze sind), welches Willen, die Verbindung der Seele als nicht-inhärente Ursache und Bewegungen hat; und zwar ist er eine Art von allgemeiner Bestimmung (upādhi), nicht aber eine Gattung, weil vermöge des Begriffes der Erde u. s. w. das Verhältniss eines Höheren und Niederen (von Gattung und Art) nicht möglich ist. Der Begriff des Saamenorgans ist der Begriff des Substrates für die Verbindung des innern Sinns, welche die Ursache des nicht die Erinnerung hervorbringenden Wissens ist, oder auch, beim Nicht-Vorhandensein des Substrates für die vom Tone verschiedenen hervortretenden besonderen Eigenschaften, das Substrat für die Verbindung des innern Sinns, welcher die Ursache des Wissens ist....

Auch der Begriff des Sinnesorgans ist keine Gattung, weil vermöge des Begriffes der Erde das Verhältniss eines Höheren und Niederen unmöglich ist. Wenn auch der Begriff des Gegenstandes der Begriff dessen ist, welches als Mittel zur Wahrnehmung des Genusses dient, und dieser Begriff des Gegenstandes, welcher auf gewöhnliche Art offenbar macht, das Gemeinschaftliche des Nicht-Vorhandenseins der Gattungen der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung ist, so versteht das Sūtra doch die hervorgebrachte Substanz als Gegenstand, welcher auf gewöhnliche Art offenbar macht; denn das Sūtra sagt: die hervorgebrachten Substanzen, wie die Erde u. s. w., sind dreifach. Demnach ist auch der Begriff des Gegenstandes keine Gattung. U.

Gegenstand umfasst, wie der Upaskāra richtig, wenn gleich unklar, bemerkt, Körper und Organ; denn sie sind ebenfalls beide Gegenstände. Die Unterscheidung, welche hier gemacht wird, ist die, dass der Gegenstand hier den Gegenstand des Genusses, das Organ das Mittel zum Genusse, und der Körper das Substrat der Organe bezeichnet.

2. Der Körper) ist nicht aus fünf (Substanzen) zusammengesetzt, weil eine Verbindung zwischen dem Wahrnehmbaren und Nicht-Wahrnehmbaren nicht wahrnehmbar ist.
3. (Der Körper) ist auch nicht aus drei Substanzen zusammengesetzt, weil die besonderen Eigenschaften nicht offenbar sind.
4. Die Verbindung der Atome aber ist nicht verboten.
5. Hier ist der Körper zweifach, entweder aus der Gebärmutter entsprungen, oder nicht aus der Gebärmutter entsprungen.

2. Wenn wegen des Geruches, der Feuchtigkeit, der Hitze (bei der Verdauung), des Athmens und des Raumnehmens der Körper aus fünf Elementen bestünde, so würde er nicht wahrnehmbar sein. Das Sāra beweist durch ein Beispiel, wie nämlich die Verbindung zwischen der Luft und den Bausteinen, zwischen dem Nicht-Wahrnehmbaren und dem Wahrnehmbaren, nicht wahrnehmbar ist, so würde auch (ein solcher) Körper nicht wahrnehmbar sein. Feuchtigkeit, (digestive) Hitze u. s. w. sind im Wasser, Feuer u. s. w. als den Stützen derselben, enthalten. Eben so verhält es sich mit den vier Elementen. Wohl denn, so sei er aus drei Elementen zusammengesetzt, weil drei Elemente wahrgenommen werden. Dem ist aber nicht so, weil ein Anfang aus verschiedenen (Elementen) verboten ist. Eine Eigenschaft in einem Ganzen ist nicht der Anfang von anderen Eigenschaften; wenn es deshalb einen Anfang gebe durch Erde und Wasser, dann müsste das von denselben Angestammene ohne Geruch und Geschmack sein. Eben so verhält es sich mit den übrigen Elementen. U.

3. Der Körper, welcher aus den wahrnehmbaren Elementen des Feuers, Wassers und der Erde gebildet ist, wurde ebenfalls wahrnehmbar sein, wenn darin die besondere Eigenschaft offenbar wäre. Dies ist aber nicht der Fall; denn es ist gesagt, dass eine Eigenschaft, wie der Geruch u. s. w. keinen Anfang macht. Dennoch besteht der Körper nicht aus drei Elementen. U.

4. Wie werden denn im Körper Geruch, Feuchtigkeit und Hitze, welche durch drei Elemente entstehen, wahrgenommen? Die Antwort darauf ist: Die gegenseitige Verbindung der Atome, nämlich der Erd-, Wasser- und Licht-atome, ist nicht verboten, sondern es entsteht ein anderer Körper von einer solchen Verbindung als der nicht-inharenten Ursache. Demnach ist es kein Widerspruch, dass der menschliche Körper Feuchtigkeit, Hitze u. s. w. enthält, sobald man ihn als eine Statue des Wassers u. s. w. anerkannt hat. V.

Gautama sagt ganz kurz (3. 6. 28), dass der Körper erdig ist, weil die besonderen Eigenschaften der Erde darin wahrgenommen werden.

5. Der aus der Gebärmutter entsprungene Körper ist zweifach, nämlich der aus Geburtshallen entsprungene, und der aus dem Ei

6. Weil (der nicht aus der Gebärmutter entstandene Körper die nicht an Raum und Ort gebundenen Grundatome, zur Ursache hat, —
7. Weil ein besonderes Verdienst vorhanden ist, —
8. Weil Namen vorhanden sind, —
9. Weil der Name im Anfange da ist, —
10. Weil dies Alles Statt findet, so giebt es (auch) nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper.
11. Dies folgt auch aus dem Veda.

entsprungene Der aus Geburtshüllen entsprungene ist der Körper von Menschen, Vieh u. s. w., der aus dem Ei entsprungene der Körper der Vögel, Schlangen u. s. w. Der nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper, ist aus Hitze und Feuchtigkeit, oder aus Sprossen u. s. w. entstanden. Aus Hitze und Feuchtigkeit sind Mücken, Fliegen u. s. w., aus Sprossen Bäume, Gesträuche u. s. w. entsprungen. Der Geistkörper der sieben Rishi, der Manu u. s. w. ist lichtenstand, nicht aus Erde gebildet. V.

6. Wie kann bei dieser Annahme der nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper der Manu u. s. w. entstehen, indem ja die Grundatome, welche mit Saamen, Blut u. s. w., mittelst des Anfangens von bestimmten Körpern, anfangen, in diesem Falle nicht vorhanden sind? Dieser Zweifel wird im gegenwärtigen Sūtra gelöst. In diesem und in den drei nachstfolgenden Sūtra ist das zehnte zu suppliren: Es giebt nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper, d. h. es giebt Wasser-, Luft-, Licht-, und Geistkörper in dem Reiche des Varṇa u. s. w. . . . , weil die Atome überall sind. V.

7. Ein besonderes Verdienst der individuellen Seelen, welche geboren werden sollen, V.

8. Nämlich solche Namen, welche nicht von den Vorfahren, dem Vater u. s. w. gegeben werden, wie z. B. die Namen des Topfes, des Gewebes u. s. w. Demnach giebt der Gott, von dem die Namen des Topfes gegeben werden, auch den nicht aus der Gebärmutter entsprungenen Körpern die Namen des Manu, Marichi u. s. w. V.

9. Durch den Namen des Brahma u. s. w., welcher im Anfange der Schöpfung zuerst hervorgebracht wurde, weiss man, dass es einen nicht aus der Gebärmutter entsprungenen Körper giebt; denn nicht hatte Brahma zu der Zeit Vater und Mutter, welche die Namen des Brahma u. s. w. hatten geben können. U.

Anders die Vivṛiti, welche īśvararasya supplirt: der Sinn nach ihr ist: Weil Gott der Urheber des Namens ist.

## Fünftes Buch.

### Erster Abschnitt.

1. Durch die Verbindung und den Willen der Seele (entsteht) Bewegung in der Hand.
2. Auf dieselbe Weise und durch Verbindung der Hand mit der Morserkeule) entsteht Bewegung in der Morserkeule.
3. In der Bewegung der Morserkeule u. s. w., welche durch Schlag hervorgebracht ist, ist die Verbindung mit der Hand nicht Ursache, weil sie davon verschieden ist.
- ! Auf dieselbe Weise ist die Verbindung der Seele (nicht Ursache) in der Bewegung der Hand.

1. Durch die Verbindung der Seele und durch den Willen entsteht in dem Körper und in seinen Theilen Bewegung in der Form von Muskelthätigkeit. Die Hand steht hier für den Körper und seine Theile. In dieser Bewegung in der Form von Muskelthätigkeit ist die inharirende Ursache der Körper und seine Theile, die nicht-inharirende Ursache die Verbindung mit der Seele, und die Mittelursache der Willen. V.

2. Durch eine solche (tatha) Verbindung mit der Hand, d. h. durch die Verbindung mit der Muskelthätigkeit der Hand, welche mit der wollenden Seele verbunden ist, entsteht Bewegung in der Morserkeule. Das „Und“ fasst die im Sûtra nicht ausdrücklich angeführte Schwere u. s. w. zusammen. Demnach ist in der Bewegung der Morserkeule diese die inharirende Ursache, eine solche Verbindung der Hand mit der Morserkeule die nicht-inharirende, und der Wille der Seele sowie die Muskelthätigkeit der Hand die Mittelursache. V.

Etwas verschieden davon der Upaskâra: Hier ist die Verbindung der Morserkeule mit der Hand, welche verbunden ist mit der wollenden Seele, die nicht-harente Ursache, die Morserkeule die inharirende, und Wille und Schwere die Mittelursache.

Ich verbinde tathâ nicht, wie U. und V., mit hasta-sanyogât (durch eine solche Vereinigung der Hand, sondern fasse es als den Ausspruch des vorigen Sûtra, und supplire mûshalasya, weil die Erklärungen derselben zu künstlich sind und noch weitere Erklärungen nöthig machen.

3. Wenn hier auch eine Verbindung der Hand mit der nach oben gehenden Morserkeule Statt findet, so ist jene Verbindung doch nicht die wahre Ursache; vielmehr ist der Schlag des Mörsers die nicht-inharente Ursache. Weshalb? „Weil sie verschieden ist“, d. h. weil der Willen fehlt. U.

Unter Schlag ist hier ein zufälliger, von dem Willen unabhängiger Schlag zu verstehen.

4. „In der Bewegung der Hand“, welche mit der Morserkeule

5. Die Bewegung in der Hand wird hervorgebracht durch den Schlag und durch die Verbindung (der Hand) mit der Mörserkeule.
6. Die Bewegung eines Korpertheils entsteht durch die Verbindung mit der wollenden Seele und durch die Verbindung der Hand (mit einem bewegten Dinge.)

nach oben geht, ist „die Verbindung der Seele“, die Verbindung der wollenden Seele, „auf dieselbe Weise“, nicht Ursache. U.

5. Wie beim Aufsteigen der Mörserkeule das Eisen, welches an der Spitze der Mörserkeule sich befindet, in die Höhe geht, so geht auch die Hand zu gleicher Zeit in die Höhe. Schlag meint hier metaphorisch die durch den Schlag erzeugte Wiederhervorbringung (sanskāra). U.

Durch den Schlag auf den Mörser entsteht Geschwindigkeit in der Mörserkeule; sodann entspringt Geschwindigkeit auch in der Hand durch ihre Verbindung mit der mit Geschwindigkeit begabten Mörserkeule; dadurch findet das in die Höhe Stehen der Hand Statt. Auf diese Weise ist beides, die Verbindung mit dem mit Geschwindigkeit begabten Mörser, und die Geschwindigkeit der Ursache des Aufsteigens der Hand, nicht aber der Willen, oder dessen Verbindung mit der Seele. V.

Der Ausdruck *ātmā* (Seele) meint metaphorisch einen Theil des Körpers, indem, wo kein logischer Zusammenhang bei einer wörtlichen Erklärung) Statt findet, die metaphorische Erklärung ihr Recht hat. Demnach, die Bewegung, welche in einem Korpertheile, der Hand, Statt findet, entsteht durch die Verbindung der Hand mit der Mörserkeule. Durch das „Und“ wird die Geschwindigkeit eingeschlossen. In der Bewegung der Hand ist die Verbindung der Hand die nicht-inhabirende Ursache. Hier gibt es kein Fehlgelen. Diese Verbindung ist (nämlich) zuweilen die Verbindung mit der wollenden Seele, zuweilen die Verbindung der Hand mit der mit Geschwindigkeit begabten Mörserkeule u. s. w., wie die Bewegung der Korpertheile bei dem Irren. U.

6. Die Bewegung eines Theils des Körpers entsteht durch die Verbindung der wollenden Seele und durch die Verbindung einer, mit Geschwindigkeit begabten Substanz. Der Ausdruck „Hand“ bezeichnet etwas, was Muskelthätigkeit hat, und der volle Sinn ist, die Verbindung zwischen zwei Substanzen, wovon die eine Muskelthätigkeit, und die andere Geschwindigkeit hat. V.

Dies Sūtra ist seines aphoristischen Ausdrucks wegen ganz unverständlich. Will man nicht den Text als verdorben voraussetzen, so kann man sich die Erklärung des Upaskāra gefallen lassen. Offenbar soll hier nichts Neues gelehrt, sondern nur das Frühere entweder bekräftigt oder zusammengefaßt werden.

7. Bei dem Nicht-Dasein der Verbindung geschieht das Fallen durch die Schwere.
8. Ohne besonderen Wurf findet keine Bewegung nach oben, oder nach der Seite Statt.
9. Durch einen besonderen Willen findet ein besonderer Wurf Statt.
10. Durch einen besonderen Wurf geschieht die Bewegung nach oben.
11. Durch die Bewegung der Hand ist die Bewegung des Kindes erklärt.
12. So ist bei dem Zerreißen eines Verbrennenden

7. Der Ausdruck „Verbindung“ dient hier lediglich zur Bezeichnung eines Hindernisses. Demnach, bei dem Nicht-Dasein eines Hindernisses entsteht durch die Schwere, als nicht-inharirende Ursache, das Fallen, eine Bewegung, deren Resultat eine Verbindung nach unten ist. Hier denn ist bei einer Frucht u. s. w., welche Schwere hat, die Verbindung derselben mit dem Baume, das Hinderniss (ihres Fallens), bei einem Vogel u. s. w. das regelmässige Wollen, beim Abschnellen eines Pfeiles u. s. w. die Wiederhervorbringung (sanskāra). Der Sinn ist, dass beim Nicht-Dasein jener Hindernisse, der Fall, abhängig von der Schwere, geschieht. U

Die Vivṛiti erwähnt noch als ein Beispiel, dass die Erde und andere Welten, wegen der Verbindung mit dem Willen Gottes, nicht fallen.

8. Die Bewegung eines Schwere habenden Erdklozes oder Pfeiles nach oben oder nach der Seite geschieht durch einen besondern, d. h. stärkeren Wurf. Demnach beim Fallen einer Frucht, eines Vogels, eines Pfeiles u. s. w., welches beim Nicht-Vorhandensein der Verbindung, des Wollens, und der Wiederhervorbringung Statt findet, giebt es keine Bewegung nach der Seite, oder nach oben. U.

10. Von einem besonderen Willen in der Form des Wunsches, ich will seitwärts, in die Höhe, weit, oder nahe werfen, entspringt ein besonderer Wurf, und von diesem die Bewegung nach der Seite, oder in die Höhe eines Schwere habenden Dinges, wie eines Erdklozes u. s. w. U.

11. Wenn auch das Bewegen der Hände, Füße u. s. w. beim Knaben vom Willen abhängt, so geschieht es doch nicht mit Rücksicht auf ein Gut oder Uebel; auch ist es nicht die Ursache des Verdienstes oder der Sunde. U.

12. Wenn ein Verbrecher ein Haus anzundet, und der darin befindliche Mann verbrannt wird, so ist die Bewegung der Hand u. s. w., welche durch den Willen, den Verbrecher zu toden, entsteht, weder die Ursache eines Verdienstes, noch einer Sunde. U.



13. Die Bewegung des Schlafenden (geschieht) ohne Willen.
14. Die Bewegung des Grass (geschieht) durch Vereinigung mit dem Winde.
15. Die Bewegung des Edelsteins so wie das Sich-Nähern der Nadel wird durch das Geschick hervorgebracht.
16. Die nicht-gleichzeitigen besonderen Verbindungen des Pfeils sind die Ursache der verschiedenen Bewegungen.

Dagegen einfacher die Vivriti: Wenn etwas Brennendes, ein Körper, ein Haus, eine Frucht u. s. w. zerreißt, und die Theile desselben nach der Seite oder nach oben sich bewegen, so ist die Ursache (dieser Bewegung) nicht das Werfen, welches durch einen bestimmten Willen hervorgebracht wird.

13. Sie geschieht nämlich durch den Lebenswind, U.

14. Gras bedeutet hier alle dergleichen ähnliche Dinge, U.

15. Edelstein bedeutet hier mit Wasser gefüllte Gefässe von Gold u. s. w. Um gestohlene Sachen zu erhalten, werden Zauberformeln mit Bezug auf ein solches Gefäss von den Kundigen gebraucht. Ein solches Gefäss nun steht auf dem Boden. Legt nun irgend ein Anderer die rechte Hand darauf, so bewegt sich durch die Kraft der Zauberformel das Gefäss mit der Hand nach dem Orte, wo die gestohlenen Sachen sich befinden, und bleibt hier feststehen. Also verkommt es eine alte Sage. Bei einer solchen Bewegung des Gefässes ist nicht ein besonderer Wille die Ursache, sondern das Verdienst des früheren Eigenthümers, oder die Missethat des Diebes ist die Mittel-Ursache, die nicht-inharirende Ursache ist die Verbindung eines solchen Gefässes mit der Seele, welche ein solches Geschick hat, und die inharirende Ursache ist ein solches Gefäss. V. Das Sich-Nähern einer Nadel, eines eisernen Stittes (?) an einen Magnet geschieht ebenfalls durch das Geschick. V.

16. Der Sinn ist: Ein Aufhören der Bewegung wird, nach der Verbindung der sich mit Geschwindigkeit bewegenden Pfeile u. s. w. mit einem Körper u. s. w., eben in dem daseienden Pfeile u. s. w. bemerkt. Hier ist zwar eine Zerstörung des von dem Substrat Abhängigen<sup>1)</sup>, aber kein Zerstörendes, indem das Substrat (nämlich der Pfeil u. s. w.) bleibt. Auch wird keine andere entgegengesetzte Eigenschaft wahrgenommen (welche die Bewegung aufhöbe). Deshalb muss man schliessen, dass die Verbindung, welche durch die Bewegung selbst hervorgebracht wird, das ist, was die Bewegung zerstört. Diese im vierten Augenblicke (nach der Entstehung der Bewegung) hervorgebrachte Verbindung zerstört die Bewegung. Zur Erklärung: (Zuerst, Entstehen der Bewegung, dann

1 In dem āgraya des Textes finde ich keinen Sinn, und lese deshalb statt desselben āgrayana.

17. Durch das Werfen (findet Statt) die erste Bewegung des Pfeils, durch die durch diese Bewegung verursachte Selbst-Wiedervorbringung die folgende Bewegung; auf dieselbe Weise die folgende und folgenden.

Trennung (des bewegten Dinges), dann Zerstörung der früheren Verbindung (welche der bewegte Körper mit einem anderen hatte), (dann, die nachfolgende Verbindung (des bewegten mit einem anderen Körper), (und zuletzt) Zerstörung der Bewegung. Demnach ist der Sinn, die nicht-gleichzeitigen besonderen Verbindungen belehren uns, dass die Bewegung mehrfach ist. Es wird gesagt „die besonderen Verbindungen“; das Besondere in der Verbindung ist eben das durch sie selbst (die Bewegung Hervorgebracht-Werden; sonst, wäre die Verbindung allein das, was die Bewegung zerstörte, so würde die Bewegung nirgends einen Haltpunkt haben. U.

Die nicht-gleichzeitigen, zu verschiedenen Zeiten entstandenen, besonderen Verbindungen des Pfeils, des vom Bogen geschneitten Pfeils, d. h. die aufeinander folgenden Verbindungen, sind die Ursachen der Verschiedenheit der Bewegung, der Mehrheit der Bewegung, welche der Pfeil hat. Der Singular „Ursachen“, ist eine dem Rishi erlaubte Freiheit des Ausdrucks, und meint den Plural. Demnach, weil es Gesetz ist, dass die Bewegung von der durch sie selbst hervorgebrachten im vierten Augenblicke (nach dem Anfang der Bewegung) entstandenen nachfolgenden Verbindung zerstört wird, und weil wegen der Unmöglichkeit eines Stützpunktes im fünften Augenblicke und in den darauf folgenden, ein Stützpunkt nur eine Bewegung vom Anfange des ersten Fortschreitens des Pfeils bis zu seinem Falle unmöglich ist, so muss man nothwendig zugestehen, dass verschiedene Bewegungen entstehen, welche durch die von ihnen selbst hervorgebrachten nachfolgenden Verbindungen zerstört werden.

17. Die erste Bewegung eines abgeschneitten Pfeils entsteht durch den von dem Willen des Menschen angezogenen Bogen. Hier ist das Werfen die nicht-inhaltende Ursache, der Pfeil die inhaltende, der Wille und die Schwere die Mittelursachen. Deshalb entspringt durch die erste Bewegung die Geschwindigkeit genannte, gleichbedeutende Selbst-Wiedervorbringung; denn dass etwas mit Geschwindigkeit sich bewegt, ist durch die Wahrnehmung erwiesen. Durch diese Selbst-Wiedervorbringung entspringt nun in demselben Pfeile Bewegung. Hier ist die Selbst-Wiedervorbringung die nicht-inhaltende Ursache, der Pfeil die inhaltende, die Mittelursache das starke, besondere Werfen. Auf dieselbe Weise entsteht durch die bis zum Falle des Pfeils fortwährende Selbst-Wiedervorbringung die folgende und folgende Fortsetzung der Bewegung. Weil bei der Zerstörung der Bewegung durch die von ihr selbst hervorgebrachte nachfolgende Verbindung die fernere Be-

18. Wenn die Selbst-Wiedervorbringung nicht da ist, so geschieht das Fallen durch die Schwere.

Zweiter Abschnitt.

1. Durch Wurf, durch Schlag so wie durch die Verbindung mit dem Verbundenen findet Bewegung in der Erde Statt.

wegung durch die Selbst-Wiedervorbringung entspringt, so ist eben nur eine und dieselbe Selbst-Wiedervorbringung die Ursache der fortgesetzten Bewegung. Nicht nothig ist es jedoch, gleich der Fortsetzung der Bewegung, auch eine Fortsetzung der Selbst-Wiedervorbringung anzunehmen, weil dies komplizirt wäre. Um dies zu zeigen, wird gesagt: „Auf dieselbe Weise die folgende und folgende“, und „durch die von dieser Bewegung verursachte Selbst-Wiedervorbringung“, wo dieses im Singular steht. Nach der Annahme der Nyāya aber wäre die Annahme der Fortsetzung der Selbst-Wiedervorbringung, gleich der der Bewegung, komplizirt. Dass von zwei gleichzeitig geworfenen Pfeilen der eine starker, der andere schwächer sich bewegt, davon ist die Stärke oder Schwäche des Werfens die Mittelursache. U.

18. Auf diese Weise wurde nun wohl der Pfeil für immer sich bewegen, und niemals wieder fallen? Darauf antwortet das Sutra: Wenn die Selbst-Wiedervorbringung, d. h. die durch die erste Bewegung verursachte Geschwindigkeit, nicht da ist, aufgehoben ist, so entspringt durch die Schwere als Ursache der Fall des Pfeils u. s. w. Die Zeit, in welcher eine bestimmte Geschwindigkeit dauert, zerstört in ihrem letzten Augenblicke die Geschwindigkeit. Zuweilen wird die Geschwindigkeit auch durch die Verbindung mit einer anderen Substanz zerstört. V.

1. Bewegung in der Erde, in einem Bambu u. s. w. entsteht zuweilen durch den Wurf des Feuers u. s. w., und zuweilen durch den Schlag einer Axt u. s. w.; auf dieselbe Weise durch Verbindung mit dem Verbundenen, z. B. durch die Verbindung eines Strickes, verbunden mit einem sich fortbewegenden Pferde. In der ersten Bewegung des Bambu u. s. w. ist der Wurf des Feuers u. s. w. die nicht-inhärirende, der Bambu u. s. w. die inhärirende, und das Geschick u. s. w. die Mittel-Ursache, in der zweiten der Schlag der Axt u. s. w. die nicht-inhärirende Ursache, und in der dritten die Verbindung des mit dem Pferde verbundenen Strickes die nicht-inhärirende Ursache. V.

Wur ist eine besondere Verbindung, wo die dadurch entstandene Bewegung nicht die Ursache der wechselseitigen Trennung von zwei verbundenen (Dingen) ist, oder sie ist die Verbindung, welche nicht die Mittelursache des Tons ist. Ein Schlag dagegen ist die besondere Verbindung, welche die Mittelursache des Tons ist, und wo die dadurch entstandene Bewegung die Ursache der gegenseitigen Trennung von zwei verbundenen (Dingen) ist. U.

2. Die von diesen auf verschiedene Weise (entstandene Bewegung) wird vom Geschick verursacht.
3. Das Herabfallen des Wassers (einer Wolke) geschieht beim Nicht-Dasein der Verbindung durch die Schwere.
4. Das Fliesen (des zur Erde gefallenen Wassers) geschieht durch Tropfbarkeit.
5. Die Sonnenstrahlen in Verbindung mit dem Winde (verursachen das Aufsteigen des Wassers).
6. Durch Zusammentreffen mit dem Winde (des sich bewegenden Windes so wie durch die Verbindung mit dem Verbundenen (des Windes mit den Sonnenstrahlen), geschieht dasselbe).
7. Das Aufsteigen (des Wassers von der Wurzel) im Baume wird durch das Geschick verursacht.

2. „Die von diesen“, nämlich dem Winde, dem Schlage und der Verbindung mit dem Verbundenen, „auf verschiedene Weise“, anders entstandene Bewegung, wie ein Erdbeben u. s. w., ist vom Geschick verursacht, d. h. die Verbindung mit der Seele, welche das Geschick in sich tragt, ist die nicht-inharirende Ursache, nämlich das Geschick desjenigen, welchem durch das Erdbeben ein Wohl oder Uebel zu Theil wird. V.

3. Das Fallen des Wassers in der Form des Regens geschieht durch die Schwere, wenn die Verbindung, mit der Wolke nämlich, nicht da ist. Deshalb ist in diesem Falle das Nicht-Dasein der Verbindung die Mittelursache. U.

4. Das Fliesen, d. h. das sich Weiter-Bewegen einer grossen Wassermenge in der Form eines Stromes, welche durch die gegenseitige Verbindung der zur Erde gefallenen Wassertropfen hervorgerufen wird, entsteht durch die Tropfbarkeit als seiner nicht-inharirenden, und durch die Schwere als seiner Mittel-Ursache. U.

6. Durch das Zusammentreffen, durch die Verbindung mit dem Winde, d. h. mit dem Winde der Geschwindigkeit habenden Luft. Demnach durch die Verbindung mit der Geschwindigkeit habenden Luft besitzen die Sonnenstrahlen die Fähigkeit, sich in die Höhe zu bewegen. Ist nun nicht etwa die Verbindung der Luft, welche im Sonnenstrahle Statt findet, die nicht inharirende Ursache des Aufsteigens des Sonnenstrahles, nicht aber des Wassers, weil das Substrat verschieden ist? Die Antwort auf diese Frage ist „und durch die Verbindung mit dem Verbundenen“, d. h. durch die Verbindung mit den Sonnenstrahlen, welche mit der Luft verbunden sind. Demnach, die nicht-inharirende Ursache des Aufsteigens des Wassers ist die Verbindung der mit der Luft verbundenen Sonnenstrahlen, die Mittelursache aber die Verbindung der Luft, welche den Sonnenstrahlen u. s. w. einwohnt. V.

7. Wie geschieht denn beim Nicht-Dasein jener Ursache das Aufsteigen des Wassers an der Wurzel des Baumes im Innern des

8. Das Erstarren und das Schmelzen des Wassers geschieht durch Verbindung mit dem Lichte.
9. Hier ist das Rollen des Donners der Beweis.
10. Auch die Aussage des Veda ist ein Beweis.
11. Durch die Verbindung des Wassers und die Trennung von der Wolke (entsteht das Geräusch des Donners).

Baumes? Die Antwort ist: Die Verbindung der mit Geschick begabten Seele, welcher durch den Wachsthum des Baumes ein Wohl oder Uebel zu Theil wird, ist die nicht-inhärirende Ursache jenes Aufsteigens, das Geschick die Mittel-Ursache. V.

8. Die Grundatome des Wassers, welche im Begriff stehen, ein zwei-atomiges Ganze zu bilden, bilden keine Tropfbarkeit in einem solchen Ganzen, wenn sie durch das Himmels-Licht daran verhindert werden. Deshalb werden vermittelt der nicht tropfbaren Theile bei der allmähigen Entstehung eines Ganzen von zwei Atomen u. s. w. nicht tropfbare Hagelkörner u. s. w. gebildet, und so wird die Härte derselben wahrgenommen. Was ist nun der Beweis, dass jene Hagelkörner u. s. w. aus Wasser entspringen? Die Antwort ist, „und das Schmelzen geschieht durch Verbindung mit dem Lichte“. Durch eine stärkere Verbindung mit dem Lichte entsteht Bewegung unter den Grundatomen, welche im Begriff stehen, Hagelkörner zu bilden, durch die Bewegung Trennung, daher durch die fortgesetzte Zerstörung der Anfangsverbindungen des grossen Ganzen der Hagelkörner u. s. w. Wegen des Aufhörens der Verbindung des Lichtes, welches die Tropfbarkeit verhindert, bilden nun hier die Grundatome in mehreren Ganzen von zwei Atomen die Flüssigkeit. Daher das Schmelzen der mit Tropfbarkeit begabten Hagelkörner. Die Mittelursache ist hier das Eindringen des stärkern Lichts. U.

9. Was ist nun der Beweis des Eindringens des Himmelslichts in das Himmelswasser? Die Antwort ist: Das Geräusch des Donners ist der Beweis für die Verbindung mit dem Himmelslichte. Im Anfange wird der Blitz offenbar, sodann das Geräusch des Donners; gleichzeitig damit geschieht das Fallen des Hagels. Deshalb, so schliesst man, entstehen die Hagelkörner durch Verbindung mit Himmelslicht. V.

11. Die Verbindung der Wolke mit dem Wasser und ihre Trennung von demselben als Mittelursachen bringen durch die Verbindung der Wolke mit dem Aether als nicht-inhärierender Ursache, in dem Aether, der inhärierenden Ursache, das Geräusch, den Donner hervor. U.

Durch die Verbindung des Wassers, d. h. durch den Schlag vermittelt der Luft, und durch die Trennung von der Wolke entsteht der Donner. V.

12. Mit der Bewegung der Erde sind die Bewegung des Lichts und die Bewegung der Luft erklärt.
13. Das Auflodern des Feuers, das horizontale Fortschreiten der Luft und die erste Bewegung der Atome und des innern Sinns sind durch das Geschick erklärt.
14. Durch die Bewegung der Hand ist die Bewegung des innern Sinns erklärt.
15. Durch die Verbindung der Seele, der Sinne, des innern Sinns und der Gegenstände (finden) Wohl und Wehe (Statt).

---

12. Durch die Aussage, dass das Erdbeben u. s. w. von einem besonderen Geschick abhängt, ist auch erklärt, dass die Bewegung des Lichts, welche einen allgemeinen Brand u. s. w. erzeugt, und die Bewegung der Luft, welche die Bäume schüttelt, vom Geschick abhängen.

13. „Die erste“, nämlich welche in der ersten Zeit der Schöpfung Statt findet. Weil dann Wurf, Schlag u. s. w. nicht da sind, so ist die Verbindung der Seele, welcher ihr Geschick einwohnt, in diesem Falle die nicht-inharirende Ursache. „Das Erste“ gilt auch für das Auflodern und das horizontale Wehen: denn es ist recht, für die übrigen Bewegungen des Loderns und des horizontalen Wehens eine nicht-inharirende Ursache anzunehmen, weil bei dem Vorhandensein einer wahrnehmbaren Ursache die Hypothese des Geschicks nicht angemessen ist. U.

14. Wie die Bewegung der Hand bei dem Aufwerfen u. s. w. den Morserkeule die Verbindung mit der wollenden Seele zur nicht-inharirenden Ursache hat, so hat auch die Bewegung des inneren Sinns, welche die Verbindung mit einem seinen ihm angemessenen Gegenstand ergreifenden Sinn herbeiführen soll, die Verbindung mit der wollenden Seele zur nicht-inharirenden Ursache. Wenn auch der innere Sinn als Sinneswerkzeug nicht Gegenstand eines offbaren Willens ist, so muss man doch die Entstehung der Bewegung im innern Sinne durch den Willen erklären, welcher Gegenstand des den innern Sinn fortleitenden Gefasses (Ader) ist. Man muss aber zugestehen, dass (dies) Gefass durch den Tastsinn aufgefasst werde. Wäre dies nicht der Fall, so wäre auch die Fortschaffung des Blutes, der Galle u. s. w. durch den Willen, welcher das Leben fortleitende Gefass zum Gegenstand hat, nicht möglich. U.

15. Wohl und Wehe dienen nur zur Andeutung; Wissen und Wille u. s. w. sind ebenfalls darunter gemeint. Die Allgegenwart des innern Sinns ist zuvor widerlegt; es ist bewiesen, dass er unter den Begriff des Atoms fällt; auch ist ausgesagt, dass das nicht-gleichzeitige Entstehen des Wissens der Beweisgrund für das Dasein des innern Sinns ist. Deshalb ohne die Verbindung des innern Sinns mit einer Stelle dieses oder jenes (äussern) Sinnes wurden

16. Wenn der innere Sinn in der Seele feststeht, giebt es keinen Anfang davon (von der Bewegung des innern Sinns), keinen körperlichen Schmerz. Dies ist die Einigung.
17. Das Herausgehen des innern Sinns beim Tode aus dem Körper, das Hineingehen (in einen andern Körper), die Verbindungen der Speise und des Tranks, so wie die Verbindungen von anderen Wirkungen, alles dies wird durch das Geschick verursacht.

---

Wohl und Wehe nicht vorhanden sein. Wäre keine Bewegung des innern Sinns da, so gäbe es auch keine Wahrnehmung solcher Art wie: meinem Fuss ist wohl, mein Kopf schmerzt u. s. w. Wenn gleich jede besondere Eigenschaft der Seele von der Verbindung mit dem innern Sinne abhängt, so sind doch (nur) Wohl und Wehe, weil sie wegen ihrer Eindringlichkeit allgemein bekannt sind, hier genannt. U.

Wohl und Wehe entstehen durch die Verbindung der Seele, der Sinne, des innern Sinns und der Gegenstände. Hier ist die Verbindung des innern Sinns mit der Seele, die Verbindung desselben mit den äussern Sinnen, und die Verbindung dieser letzteren mit den Gegenständen gemeint.

Zur Erklärung: Beim Anblicke eines Freundes entsteht Lust, beim Anblich eines Feindes Unlust. Eine solche Wahrnehmung nun findet nicht Statt ohne eine Verbindung des Auges mit dem innern Sinne, und des innern Sinns mit der Seele, eine solche Verbindung wiederum nicht ohne eine Bewegung des innern Sinns, und so ist diese letztere erwiesen. V.

16. Wenn der innere Sinn seiner Natur nach beweglich ist, so giebt es auch kein Zurückhalten desselben. Demnach, weil es ohne Einigung kein Offenbarwerden der Seele giebt, so wird, wegen der Unmöglichkeit einer absoluten Befreiung das Lehrsystem, welches das Resultat des Denkens ist, ohne Zweck sein. Zur Lösung dieses Zweifels wird gesagt: „Wenn der innere Sinn in der Seele feststeht“, wenn der innere Sinn, die äussern Sinne verlassend, durch die sechsfache Einigung in der Seele feststeht, „so giebt es keinen Anfang“, keine Entstehung, „davon“, nämlich von der Bewegung des innern Sinns; dann wird der innere Sinn unbeweglich. Diese Verbindung des innern Sinns, welcher von dem Aeussern hinweggewandt ist, heisst Einigung . . . Deshalb, wenn nach diesem durch die Entstehung des Offenbarwerdens der Seele das falsche Wissen u. s. w. verschwunden ist, so giebt es kein Hinderniss der absoluten Befreiung, und das Lehrsystem, welches das Resultat des Denkens ist, ist nicht zwecklos. V.

17. „Das Herausgehn“ des innern Sinns beim Tode aus dem Körper, „das Hineingehn“ in einen andern Körper während der Entstehung desselben, „die Verbindung der Speise und des Tranks,

18. Wenn dies nicht da ist, so ist Verbindung nicht da, auch Offenbarwerden ist nicht da: (dann erfolgt Befreiung.
19. Finsterniss ist Nicht-Existenz, weil sie entgegengesetzt ist dem Ursprunge der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen.
20. Weil das Licht durch eine andere Substanz verdeckt wird.

so wie die Verbindungen von andern Wirkungen“, der Sinne nämlich und der verschiedenen Lebenshauche mit dem Körper, — hier muss man: von welcher Bewegung diese entspringen, ergänzen, — diese Bewegungen werden durch das Geschick verursacht, davon ist die inhärirende Ursache die Verbindung der Seele, welcher Geschick einwohnt. V.

18. „Wenn dies“, das Geschick, „nicht da ist“, wenn die zukünftigen Geschehnisse durch die Offenbarung der Seele, und die gegenwärtigen durch den Genuss vernichtet sind, „so ist Verbindung nicht da“, so entsteht Trennung von der Verbindung mit dem Strome der Körper, und nach dieser giebt es kein Offenbarwerden, d. h. keinen Ursprung des Uebels, weil die Ursache (desselben) in der Form des Körpers und des Geschicks nicht vorhanden ist. Dann ist absolute Befreiung möglich, d. h. sie ist nicht etwas, was dem Horne des Hasen gleicht. V.

19. „Finsterniss ist Nicht-Existenz“, nicht aber Existenz, „weil sie entgegengesetzt ist dem Ursprunge der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen“, d. h. den entstandenen Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen. Eine entstandene Substanz nämlich wird durch Theile angefangen: aber mit der Finsterniss ist dies nicht der Fall, indem sie unmittelbar mit dem Verschwinden des Lichts nicht mehr wahrgenommen wird und keine Tastbarkeit hat. Weil die hervorragende Farbe der Erde die hervorragende Tastbarkeit in sich schliesst, so wäre für die, welche in der Finsterniss eine hervorragende Farbe annehmen, die Annahme einer nicht hervorragenden Tastbarkeit unangemessen. Auch deshalb ist die Finsterniss nicht Erde, weil sie keinen Geruch hat. Noch ist sie im Wasser enthalten, weil eine dunkle Farbe (für die Finsterniss) angenommen wird. Deshalb ist sie auch in einer Eigenschaft oder Bewegung enthalten, weil sie als Gegenstand des Auges unabhängig vom Lichte ist (d. h. weil sie nur wahrgenommen wird, wenn kein Licht da ist). So sei sie denn eine andere Substanz; diese Annahme aber ist unangemessen, weil durch das Nicht-Vorhandensein des nothwendigen Lichts die Vorstellung der Finsterniss entspricht. V.

20. Wenn die Finsterniss nun den Charakter der Nicht-Existenz hat, wie kann denn die Vorstellung entstehen, dass sie sich bewegt? Die Antwort darauf ist: „Weil das Licht durch eine andere Substanz verdeckt wird“. An dem Orte, wo das Licht hinweggeht, entsteht die Vorstellung, und solche Vorstellung ist eine Täuschung durch Uebertragung des Hinweggehens des Lichts. V.



21. Auch sind Raum, Zeit und Aether bewegungslos, weil sie dem, welches Bewegung hat, entgegengesetzt sind.
22. Damit sind die Bewegungen und Eigenschaften erklärt.
23. Die Inhärenz des Bewegungslosen ist von den Bewegungen ausgeschlossen.
24. Die Eigenschaften aber sind nicht-inharirende Ursachen
25. Durch die Eigenschaften ist der Raum erklärt.
26. Durch die Ursache die Zeit.

21. Entgegengesetzt der Bewegung ist das, dessen Ausdehnung unendlich gross ist, dessen Ausdehnung nicht endlich ist. Das „Auch“ schliesst die Seele ein. V.

22. „Dadurch“, durch den Gegensatz zu dem, was Bewegung hat, durch das Nicht-Haben einer endlichen Ausdehnung. „Erklärt“, als bewegungslos ausgesprochen. Durch das „Und“ wird die Allgemeinheit u. s. w. eingeschlossen. V.

23. „Die Inhärenz des Bewegungslosen“, der Eigenschaften und Bewegungen ist eben ihre Verbindung. Diese nun ist von den Bewegungen ausgeschlossen; es giebt keine Entstehung dieser Verbindung, und noch viel weniger eine Abhängigkeit derselben von der Bewegung. U

25. Aber durch solche Vorstellungen wie „hier entsteht eine Bewegung“ — „jetzt entsteht eine Bewegung“ sind Raum und Zeit ebenfalls inharirende Ursachen der Bewegung. Wie konnten sie sonst die Stützen derselben sein? Um dies zu widerlegen wird gesagt: Wie die Schwere und andere Eigenschaften nicht inharirende Ursachen der Bewegung sind, weil sie keine Form (begränzte Ausdehnung) haben, so ist auch der Raum nicht die inharirende Ursache der Bewegung, weil er eben keine Form hat. Eine Stütze giebt es aber auch ohne inharirende Ursache und (die Vorstellung davon) wird hervorgebracht, wie wenn man sagt: „Im Topfe sind Beeren der Baumwolle“, „im Walde ertönt Lowengebrüll“ u. s. w. U.

26. Hiermit wird die Zeit als unbeweglich erklärt. „Durch die Ursache“ hiermit ist der Hauptcharakter ausgesprochen. Deshalb ist die Zeit die Stütze der Bewegung nun als Mittel-Ursache und nicht als inharirende. U.

( Schluss folgt )

## Beiträge zur aramäischen Münzkunde Eran's und zur Kunde der ältern Pehlewi-Schrift

Von

Prof. Dr. M. A. Levy.

Mit 3 lithogr. Tafeln.

In neuerer Zeit ist die Aufmerksamkeit der Archäologen und Numismatiker auf eine Reihe von Münzen gelenkt worden, die sonst sehr spärlich in den Cabineten vorhanden und selbst grossen Münzkennern unbekannt geblieben waren. Sie sind indessen auch heute noch in dem Grade unerforscht, dass sie es in den verschiedensten Münzsammlungen, die bereits zahlreiche Exemplare besitzen, nicht bis zu einem öffentlichen Namen gebracht haben. Wenn ich nun in dem Folgenden einiges Licht über dieselben zu verbreiten und ihre Bedeutung für die Geschichte des Alterthums und der Palaeographie zur Anerkennung zu bringen versuche, so geschieht dies in der Hoffnung, dass Andere, besonders Numismatiker von Fach, die Sache weiter fördern und dem Finisz der neuen Zeit, das an dem Gebiete der Praxis so wohlthätige Hodge geleistet hat, ich meine die Theilung der Arbeit, auch hier Rechnung tragen möchten. Denn ich verhehle es mir keinesweges, dass in dem vorliegenden Falle noch viele Schwierigkeiten zu beseitigen sind, wenn es mir auch gelingen sein sollte einzelne Wörter mit Sicherheit zu entziffern; ist jedoch erst einmal ein glücklicher Anfang gemacht, so dürfen wir zum erwünschten Ziele zu gelangen mit Zuversicht erwarten.

Das englische Athenaeum (Oct. 1866, S. 409) kündigt unter der Ueberschrift „Discovery in the East“ die Entzifferung einer Reihe von Münzen an, welche dem nun die Numismatik und indogermanische Sprachforschung wohlverdienten Edward Thomas geglückt wäre. Die Worte dieses Gelehrten lauten so: „It may interest those who are engaged in the study of the Semitic Palaeography of the Holy Land to be informed, of the discovery of an early type of Chaldaeo-Pehly writing on the coins of Artabanus, the Satrap of Armenia, who, about the year 129 B. C. disavowed his allegiance to Antiochus the Great, and established the independence of the Kingdom of Armenia, which descended, after an interval, to the subordinate branch of the Parthian Arsacidae.“

„A modified form of this species of character has long been known to orientalists, as having gradually intruded upon the Greek on the later coins of the Imperial Arsacidae, and as being largely employed in the Bilingual Inscriptions of the early Sassanians in Western Persia — (De Sacy, Ker Porter, Journ. Roy. Asiatic Soc. XII, 253. XIII, 373; Prinsep's Essays on Indian Antiquities, II, 163). The legends on the coins of Artaxias have hitherto defied all attempts at satisfactory interpretation through the medium of purely Phoenician palaeography (Due de Luyne's Satraps, Numismatic Chronicle, XVIII, p. 143), and it is only by a summary change in the value of certain letters, fully authorized, however, by the subsequent alphabets, that the nominal identifications have now been effected.“

Ehe wir jedoch den englischen Gelehrten in seinen Erörterungen weiter begleiten, ist es nothwendig den nicht ganz eingeweihten Leser über den zu behandelnden Gegenstand zuvor zu orientiren. Der Herzog von Luyne hat zuerst in seinem Werke: *Essai sur la numismatique des Satrapies etc.* Pl. VI, p. 42 auf eine Münze aufmerksam gemacht, unter dem Titel: „*Satrape de la Bactriane*.“ Er giebt a. a. O. eine ausführliche Beschreibung und eine Umschrift der Legende in hebr. Buchstaben. Er war geneigt sie dem öten vorchristlichen Jahrhundert zuzuschreiben. Da jedoch der berühmte Münzkennner seit langer Zeit von seiner Ansicht zurückgekommen, so ist es überflüssig hier näher auf dieselbe einzugehen <sup>1)</sup>. — Später hat Herr Vaux im *Numismatic chronicle* (XVIII, p. 139) einige andere Exemplare der Münzen, welche sich jener eben gedachten anschliessen, veröffentlicht <sup>2)</sup> und sich weiter über diesen Gegenstand verbreitet. Er ist der Ansicht, dass diese Münzen nicht nach Bactrien zu verlegen seien; zunächst setzt der vor dem Altar stehende Priester oder Magier eher arsacidische oder gar sassanidische Herrscher voraus: ferner haben wir bei den Bactriern in so früher Zeit keine Münzprägung zu erwarten: eher möchte man diese Münzen zu der Classe rechnen, welche Sir Henry Rawlinson „*Sub-Parthian*“ nennt. Dieser Ausdruck wird dann später, nachdem eine Beschreibung der Münzen und eine Umschrift der Legenden in hebräischer Quadratschrift gegeben ist, noch genauer präcisirt „*meaning by that title the money of local dynasties, who lived and ruled in the East under the shadow of the Arsacidian empire*.“ Auch die Entzifferung des Herrn Vaux können wir nicht billigen, wenn auch er, wie Herr Thomas, einzelne Buchstaben richtig gelesen hat. Uebrigens hat jener auch keinen Anspruch auf eine sichere Deutung gemacht.

Nach diesem Versuche finden wir den Gegenstand von einem

1) Die dort abgebildete Münze findet sich auf unserer Tafel I. No. 1. die Legende ist hier etwas genauer wiedergegeben.

2) Es sind dies bei uns Taf. I. 1, die nochmals abgebildet worden 2. u. 3

gründlichen Münzkenner, dem Herrn v. Prokesch-Osten, wiederum berührt in der Abhandlung: „Inedita meiner Sammlung autonomer altgriechischer Münzen“ in den Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Cl. 9ter Bd. (Wien 1859) S. 302 fg. Es werden vier, genau genommen nur zwei, hierher gehörige Münzen im Abbilde: Taf. II, Asiatischer Theil, no. 20—23) veröffentlicht<sup>1)</sup>, von denen aber kaum eine einzige eine lesbare Legende hat<sup>2)</sup>. Auf einzelne Bemerkungen des gelehrten Numismatikers werden wir noch später zurückkommen.

Kehren wir nach dieser kurzen Unterbrechung zu dem neuesten Bearbeiter unserer Münzen zurück. Herr Thomas spricht sich weiter über die Lesung der von dem Duc de Luynes und von Hrn. Vaux veröffentlichten Münzen aus und versucht die Entzifferung und Umschreibung in hebraischer Schrift. Wir geben zu diesem Behufe, statt ihm in seinen Erörterungen im Athenaeum a. a. O. zu folgen, seine neueste Ansicht im Numismatic chronicle (N. S. Vol VI, Separatabdruck), die in etwas erweiterter Form das bereits im Athenaeum Vorgetragene vorführt. Die Münze des Duc de Luynes (vgl. Vaux a. a. O. no. 6) wird gelesen:

..... בָּהֲדַת וְרִתְדַרְשִׁיג  
No. 7 (das.):                      בָּגְדִי וְרִתְדַרְשִׁיג אֶרְסָנָךְ  
No. 8 (das.):                      רִתְדַת וְרִתְדַרְשִׁי אֶרְסָנָךְ  
New Coin in the B. M.:        רִתְדַת וְרִתְדַרְשִׁיג.....

בָּד

Da wir sämtliche hier entzifferte Münzen in unserer Tafel in Abbildung geben<sup>3)</sup> und noch besprechen werden, so fügen wir nur noch wenige Worte, welche Herr Thomas zur Rechtfertigung seiner Entzifferung und Bestimmung der Münzen aufzählt, mit seinen eigenen Worten hier hinzu Num. Chron. p. 6):

„I understand the opening word on No. 6 and 7, notwithstanding the minor variations in the two examples of Bahdat and Bagdi, to mean simply the „divine“. — The Baga of the cuneiform inscriptions (Rawlinson, J. R. A. S., X. 93. , and the Bagi of the gem legend<sup>4)</sup> — a term so frequently associated with royalty in the East. The name Ortadarsheg, or Artadarsheg, certainly does not coincide literally with the ordinary Greek transcription, but both the Greek and Latin reproductions of the designation are

1) Es sind die, welche mit unserer Tafel I. No. 8 fg. Aehnlichkeit haben.

2) Herr von Prokesch-Osten bemerkt: „Einer der geübtesten Sprachkenner las die Legenden der beiden grosseren Münzen: Fretat Artakana Schaha (Phraates, König von Artakana, dem heutigen Herat. Dass eine solche Lesung unmöglich ist, wird sich weiterhin herausstellen.

3) S. Taf. I. No. 1. 2. 3 u. 9. b.

4) Herr Thomas hat in derselben Abhandlung zuvor eine Gemme mit Pehlewi-Inschrift „Siegel von Varahrán Kerman Shah“ beschrieben und erklärt.

uncertain, and we may fairly assume that the coin orthography gives the true version of the Armenian name of „Ardaschak“ (St. Martin 1.409). The concluding term Arsagak, I imagine to be the title, which seems, as a compound titular name, to have a root in common with the generic designation of the Arsacidae<sup>1)</sup>. The Ratu dat bad, on the new piece (if such be the correct transcription) appears to connect itself with the Zend 𐬢𐬀𐬎𐬌, Persian 𐬔𐬀𐬎𐬌, an epithet frequently applied to Zoroaster (Hyde, p. 317; Spiegel, 443), while the dat, „gift“, and Bad or Pat, „lord“ are simple and obvious in their meaning. On subsequent coins this combination is replaced by 𐬢𐬀𐬎𐬌 . . . . . Ur-bad, „lord of fire“, the modern حیرباد Hirbad<sup>2)</sup>.

Was wir nun von vornherein gegen die Bestimmung des Herrn Thomas, die berührten Münzen nach Armenien zu verlegen, einwenden müssen, ist die Herkunft derselben. Die meisten der im Britischen Museum aufbewahrten kommen von Schiras, Hamadan, oder Bagdad her, die des Herrn von Prokesch-Osten aus Kerman, ein Moment, das selbst bei Silberprägung nicht ganz zu übersehen ist. Dazu kommt, dass die Lesung einzelner Zeichen bei Herrn Thomas ganz und gar unmöglich ist, was er sicherlich zugestehen dürfte, wenn ihm ein reicheres Material zu Gebote gestanden hätte. Diesen Vortheil verdanke ich der Güte des Duc de Luynes, welcher in höchst uneigennützigster Weise die von ihm in Lithographien in sorgfältigster Weise abgezeichneten<sup>3)</sup> und zusammengestellten Münzabbildungen mir zum beliebigen Gebrauch überlassen hatte<sup>4)</sup>. Ich habe längere Zeit mit der Veröffentlichung gezögert, einerseits weil ich die Hoffnung nicht aufgeben mochte, dass der grosse Münzkennner selbst die Veröffentlichung bewerkstelligen würde, andererseits, weil mir noch mancher Punkt in den Legenden nicht ganz klar war. Da jedoch meine Hoffnung sich nicht verwirklicht und die neueste Bearbeitung nicht ohne Grund die Befürchtung erweckt hat, es möchten aus Mangel an hinreichend monumentalem Stoff weitere

1) Artaxerxes Mnemon bore the name of Arsaces before he came to the throne. The names of Arsēs, Arsames, Arsamenes and Dadarsēs, point to a similar derivation, which is probably the Seythie root irs, „great“ (Norris, J. R. A. S. XV. 205, hence irs-saka).

2) Der Verfasser weist hier auf eine Münze hin, welche ebenfalls auf unserer Tafel I zu finden ist, nämlich No. 5.

3) Da ich die meisten hierher gehörenden Münzen des Britischen Museums durch Autopsie kenne, so war ich wohl zu diesem Urtheil — insofern die diesem Cabinet gehörigen in Betracht kommen — berechtigt. Von diesen ist aber auch wohl ein Schluss auf das übrige Material gewiss nicht mit Unrecht zu ziehen, abgesehen davon, dass alle Publikationen des Duc de Luynes durch treue Wiedergabe des archäologischen Stoffes sich stets auszeichnet haben.

4) Es war dies im Juni 1862.

Verirrungen vorkommen, oder die Bearbeitung dieser für die Kenntniss Eran's so wichtigen Denkmäler noch längere Zeit unbearbeitet gelassen werden, so habe ich mich entschlossen, das anvertraute Gut zum allgemeinen Nutzen weiteren Kreisen zugänglich zu machen, in der bereits ausgesprochenen Ueberzeugung, dass es an Ergänzungen und Berichtigungen von anderer Seite nicht fehlen werde. Wir geben nun eine kurze Beschreibung unserer Münzen nach der Reihenfolge, wie diese selbst nach Fabrik und Schrift sie zu erscheinen scheinen.

Taf. I, No. 1. Kopf des Königs, nach rechts gekehrt, mit eigenthümlicher Kopfbedeckung, einer Tiara, deren Zipfel über den Nacken hinausgehen, dazu eine enganliegende Binde rings um den Kopf; die Oberlippe hat einen gekräuselten Schnurrbart, das Kinn einen kurzgestutzten Bart; der Hals ist unbekleidet; in den Ohren grosse Ringe

Rs. Ein grosser Feueraltar, oder vielmehr Tempel, vor dem der König die rechte Hand ausbreitend in betender Stellung, in langem bis an die Füsse reichendem Gewande und mit gleicher Kopfbedeckung wie auf der Vorderseite wahrzunehmen ist. Zur Rechten des Altars eine Fahne (vexillum). An der Seite derselben die Legende: 𐎠𐎡𐎹𐎶<sup>1)</sup>

Unter dem Altar: 𐎠𐎡𐎹𐎶

R. Gew. 15 gr., 31. Cab. des brit. Museums.

No. 2. Die Vorderseite wie bei No. 1.

Rs. Der König, nach links gewendet, auf einem Throne sitzend, mit langem, bis an die Füsse reichendem Gewande und einer Kopfbedeckung wie im Av., halt in der rechten Hand einen langen Stab (Scepter oder Spieß?, in der linken einen Kelch.

Vor demselben eine Fahne.

Hinter dem Thron die Legende: 𐎠𐎡𐎹𐎶

Vor der Fahne: 𐎠𐎡𐎹𐎶

R. Gew. 16 gr., 62. Cab. des brit. Museums.

No. 3. Der Kopf des Königs ist nach rechts gekehrt, mit einer eigenthümlichen Kopfbedeckung, deren Zipfel auf die Stirn und weit hinten auf den Nacken herabfallen. Eine Binde bedeckt die Lippen und das Kinn; auf der Oberlippe ein dünner Schnurrbart.

Rs. Der König, rechts gewendet, steht zur Linken eines grossen Feueraltars, mit der linken Hand einen auf dem Boden ruhenden

1) Mit dem Sternchen wollten wir andeuten, dass wir das Zeichen noch nicht mit Sicherheit bestimmen können. Die Annahme, es sei dasselbe Zeichen, welches wir auf sassanidischen und persepolitani-schen Denkmälern in dem Worte, welches gewöhnlich 𐎠𐎡𐎹𐎶 von Andern gewiss falsch 𐎠𐎡𐎹𐎶 gelesen wird, als letztes wahrnehmen (s. weiter unten), scheint uns noch zu gewagt, bis uns andere Denkmäler älterer Zeit belehrt haben, dass es schon so frühzeitig in Gebrauch war. Sollte es sich belegen lassen, so halten wir es für ein He, s. weiter unten

Bogen haltend, während die rechte gegen den Altar gebreitet ist.  
Zur rechten Seite des Altars die Legende: פתח

unter demselben: פתחבראזי

hinter dem Könige: אהוראזי ?

℞. Gew. 3 gr., 43. Cab. des brit. Museums.

No. 4. Der Kopf des Königs wie in No. 3.

Rs. Wie in No. 3, nur dass der anbetende König beide Hände erhoben und zur rechten Seite des Altars eine Fahne ist. An der Seite derselben die Legende: פנס

unter dieser: פתחבראזי

hinter dem Könige: פתחבראזי

zwischen diesem und dem Altar ein isolirter Buchstabe פ.

℞. Gew. 16 gr., 90. Cab. des médailles in Paris.

No. 5. Der Kopf des Königs wie in No. 4, eingefasst von einem Perlenkranz.

Rs. Wie in voriger No. An der Fahne: פתח

unter dem Altar: פתחבראזי

hinter dem Könige: פתחבראזי (?)

℞. Gew. 3 gr., 93. Cab. des brit. Museums.

No. 6. Kopf des Königs wie in No. 3.

Rs. Altar mit dem Könige wie in No. 3, über jenem die schwebende Gestalt des Ahuramazda, über dessen Haupte die Legende: פתח; vor demselben zur Seite: פתחבראזי, hinter dem Könige: פתח (?) und unter dem Altar: פתח. Zur Seite der Fahne sind einige unleserliche Zeichen.

℞. Gew. 16 gr., 94. Cab. des Duc de Luynes, jetzt dem Cab. des médailles in Paris einverleibt.

No. 7. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. Altar mit dem anbetenden Könige und dem Bilde des Ahuramazda, wie in No. 6. Vor der Fahne: פתח, unter dem Altar: פתחבראזי und hinter dem Betenden: פתח.

℞. Gewicht 16 gr., 70. Cab. des Duc de Luynes.

No. 8. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in der vorhergehenden No. Hinter der Fahne: פתח. Unter dem Altar: פתחבראזי. Hinter dem Betenden unleserliche Zeichen.

℞. Gew. 16 gr., 90. Cab. des Duc de Luynes.

No. 9, a. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in No. 8. Vor der Fahne: פתח (?) oder פתח, hinter derselben: פתח.

℞. Gew. 16 gr., 50. Cab. des Duc de Luynes.

No. 9, b. Vorderseite wie in 9, a.

Rs. wie in 9, a. Vor der Fahne: פתח, hinter derselben:

פתח. Unter dem Altare: פתחבראזי.

℞. Gewicht 16 gr., 4. Cab. des brit. Museums.

No. 10. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in der vorhergehenden No., nur dass der Bogen fehlt und eine Nike hinter dem anbetenden König mit dem Lorbeerkranze wahrzunehmen ist. Vor der Fahne: **פֿתֿיחֿ**. Unter dem Altar: **פֿתֿחֿרֿא**.

R. Gew. 16 gr., 75. Cab. des Duc de Luynes.

No. 11. Kopf des Königs wie früher.

Rs. wie in No. 10. Vor der Fahne: **[פֿתֿיחֿ]**. Unter dem Altar: **[פֿתֿחֿרֿא]**.

R. Gew. 16 gr., 95. Cab. des Duc de Luynes.

No. 12. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in No. 8. Unter dem Altar: **פֿתֿחֿרֿאזֿיאלֿה**. Hinter dem anbetenden Könige: **יֿהוֿדֿהֿצֿהרֿי**<sup>1)</sup>.

R. Gew. 3 gr., 93. Cab. des brit. Museums.

No. 13. Av. und Rs. wie in No. 12, mit dem Bilde des Ahuramazda über dem Altar, ohne lesbare Legende.

R. Gew. 4 gr., 10. Cab. des Duc de Luynes.

No. 14. Av. und Rs. wie in No. 12. Vor der Fahne die Legende: **פֿכֿר**?, unter dem Altar: **הֿרֿחֿשֿתֿרֿ** oder **הֿרֿחֿשֿתֿרֿי** (s. Anm. zu No. 12<sup>1</sup>, vor dem Betenden unlesbare Zeichen).

R. Gew. 2 gr., 82. Cab. des brit. Museums.

No. 15. Av. und Rs. wie in No. 12. Unter dem Altar eine eigenthümliche Legende.

R. Gew. 2 gr., 09. Cab. des brit. Museums.

Die folgenden Münzen No. 16—19, welche sämmtlich dem königlichen Münzcabinet zu Berlin, bis auf No. 16, die wir dem Duc de Luynes verdanken<sup>2)</sup>, angehören und welche von Buschir herkommen, haben wir nur zu dem Zwecke hier mitgetheilt, um den Uebergang zu den weiter unten noch zu erklärenden Münzen Taf. II zu erläutern. Wie dieser Uebergang geschehen ist, wird weiterhin näher erklärt werden. Man wird nicht verkennen, dass in No. 18 der Kopf dem der Arsaciden bereits ähnlich ist, ebenso No. 19, wo die Wendung des Kopfes nach links bemerkenswerth ist, welche Richtung sämmtliche Köpfe auf Taf. II haben.

1) Möglich ist auch die Lesung **הֿרֿחֿשֿתֿרֿ**, doch ist die im Text gegebene vorzuziehen. Zu **הֿרֿחֿשֿתֿרֿ** vgl. die Pehlewi-Legende **הֿרֿחֿשֿתֿרֿי** auf einer Gemme bei Mordtmann in dieser Ztschr. XVIII. S. 24. No. 56.

2) Das Gewicht ist 15,43 gr.; das Berliner Cab. besitzt gleichfalls eine Tetradrachme derselben Art von 16,51 gr.; auch Diachmen von 4,03, 3,92, 3, 88 und noch kleinere Stücke von 2,09, 0,51 und 0,48. Ich verdanke diese Mittheilungen dem Herrn Dr. Jul. Friedländer in Berlin, der auch die Güte hatte Staniolabdrücke von den gedachten Stücken mir zukommen zu lassen. Bei der Unzuverlässigkeit derartiger Staniolabzüge, die sich doch leicht verwischen, haben wir auch darauf verzichten müssen irgend einen Versuch zur Deutung der Legenden zu machen.



Aus dieser allgemeinen Beschreibung der Denkmäler können wir das Urtheil wenigstens mit Sicherheit fällen, dass alle aufgeführten Stücke zu einer Classe gehören, trotzdem sie einzelne Abweichungen in den Bildnissen und Legenden zeigen. Der oberflächliche Anblick lehrt uns ferner, dass diejenigen, für welche diese Münzen geschlagen worden, dem Cultus des Ahuramazda nahe gestanden haben müssen; doch lässt sich erst mit grösserer Sicherheit über Alles dieses urtheilen, wenn es gelingt die Legenden zu entziffern. Zu diesen wenden wir uns nun zunächst.

Die Zeichen, aus denen die Inschriften bestehen, gehören zu dem aramäischen Alphabet: das kann Niemand leugnen, der nur einige Vertrautheit mit demselben hat, und zwar zu demjenigen Zweige desselben, der uns auf Monumenten in Kleinasien, auf Münzen und Siegeln, namentlich aber auf den Steinmonumenten und Papyrus-Fragmenten, welche in Aegypten gefunden <sup>1)</sup>, oder doch allen Anzeichen nach von diesem Lande herkommen, entgegentritt. Die so ganz bestimmt hervortretenden Eigentümlichkeiten dieses Schrifttypus, wie er sich etwa vom vierten und dritten Jahrhundert vor Chr. und weiter abwärts herausgebildet, treten auch bei unsern Münzen recht deutlich hervor. Wir wollen nur auf einzelne solcher Kennzeichen aufmerksam machen: die geöffneten Köpfe bei א, ד, כ und ט: das א, כ und ט ist fast ganz gleich geformt, besonders ד und ט, ja oft ist auch von diesen das א nicht zu unterscheiden, ebenso sind ז und ח von gleicher Gestalt; das Sain ist bereits einstichig geworden <sup>2)</sup> und Jod tritt in sehr verkürzter Gestalt auf. Dies sind in der Kürze die wesentlichsten Merkmale des aramäischen Schrifttypus, wie wir ihn aus den Denkmälern der vorher erwähnten Herkunft und Epoche kennen. Man darf ferner mit Sicherheit auch den Schluss ziehen: wo wir diesen Schrifttypus im Gebrauch finden, da ist auch ein aramaisches Idiom, oder doch ein mit dem Aramaischen im Zusammenhang stehendes durch ihn in der Regel zum Ausdruck gelangt: daher auch der längst gebräuchliche Name aramaisches Alphabet seinen guten Grund hat.

Treten wir nun den Legenden näher, so finden wir zwei Wörter, die sich sehr deutlich lesen lassen an zwei Stellen, nämlich: אֶל־אֱלֹהִים in No. 4 u. 12 am Schluss der Legende unter dem Feueraltar oder Tempel. Keiner wird die deutlichen Zeichen, als den gedachten Lautwerth darstellend, verkennen; wenn auch im Allgemeinen die Zeichen in No. 4 etwas älter erscheinen. Das Sain hat in beiden Legenden dieselbe Strichform, die wir auf Münzen Klein-

1, Die beifolgende Schrifttafel, Taf. III, welche auch ein Alphabet aus den genannten ägyptischen Monumenten gezogen den Lesern bietet, wird dies ohne Zweifel zu erhartem geeignet sein.

2 Den Uebergang von der dreistrichigen Form (gleich dem griechischen Zeta) bildet die der Gewichts-Inschrift von Abydos vgl. de Vogüé: Notice sur un talent de bronze trouvé à Abydos. Revue archéologique 1862.

asiens mit aramäischen Legenden <sup>1)</sup> antreffen und die durchgehends auf den aramaisch-ägyptischen Monumenten anzutreffen ist; das Jod hat in No. 4 bereits die Gestalt der Papyrusfragmente des Duc de Blacas (s. Gesenius, monumenta ling. phon. tab. 4 u. unsere Schrifttafel), in No. 12 die der Steinschrift von Carpentras (s. das.), beide stehen dem Jod, — י, in der Legende ייבדו (Tribazes), s. Waddington a. a. O. Pl. V, no. 1, ziemlich nahe. Das Aleph hat fast schon die Form der hebräischen Quadratschrift, oder wie die in den ägypt.-aram. Monumenten. Sehr instruktiv ist die Gestalt des He in No. 4 und an andern Orten unserer Legenden; sie ist eine ziemlich alterthümliche und schon auf alten Siegelsteinen aus den mesopotamischen Culturländern anzutreffen (s. unsere phon. Studien II, Taf. no. 1 u. 3) <sup>2)</sup>. Es ist das Prototyp des He der hebr. Quadratschrift, wie wir es, noch dem unsrigen ziemlich ähnlich, auf der bekannten Grabinschrift von St. Jacob finden <sup>3)</sup>.

Die Bedeutung aber von יא אל = dem chaldaischen יא אל „des Gottes“ oder „des Gottlichen“ ist unzweifelhaft <sup>4)</sup> und setzt diese Phrase natürlich ein nomen regens voraus, das wir zunächst aufsuchen wollen, ehe wir einzelne Varianten von יא אל berücksichtigen. Jenes nomen werden wir in dem Worte, das den zwei Worten vorausgeht, zu suchen haben. Es besteht aus sechs Zeichen und kehrt in fast allen Legenden wieder. Es kann dies — das ist von vornherein klar — kein Nomen proprium sein, weil es auf den verschiedenen Könige, die sich merklich durch ihre Portraits unterscheiden, dargestellenden Münzen sich zeigt. Die drei ersten Zeichen sind sicherlich יא, das letzte ein א, wenigstens ist dies unzweifelhaft aus den zwei bereits genannten No. 4 und 12. Die zwei noch übrigen Zeichen können י, נ oder כ sein. Nach sorgfältiger Erwägung aller übrigen Legenden sind wir dahin gelangt, das vierte nur ein כ und das fünfte nur ein י zu nehmen, so dass das ganze Wort כ-י-י-א-נ-י lautet. Dies bedeutet „Bild, Abbild“ und zwar ist dies die ältere Form von כ-י-י-א-נ-י, welches diese Bedeutung im Syrischen und Chaldäischen hat und auch auf den sassanidischen Denkmälern von Nakschi-Rustam und Kirmanschah

1) S. diese Ztschr. XV, 623 ff., de Layn a. a. O. und Waddington: Mélanges de Numismatique et de Philologie, Paris 1861, Pl. V, VI.

2) Ich fest. No. 1 Z. 4 u. 5 jetzt: ייבדו יא אל, oder dem Hadad opferter = „Priester des Hadad“ und No. 3, Z. 4: יא אל לביה „er möge seinen Sohn heilen“. Auch E. Robinson („bilingual readings“, in Journal of Royal Asiatic Soc., Vol. I, new Ser., p. 282 sq.) liest ebenso die zwei Zeilen in No. 1.

3) S. de Vogüé: Inscriptions Hebraïques, in der Revue archéologique 1864 u. de Sautay das u. Voyage en terre Sainte, II 169.

4) Das יא ist durch die alten assyrischen Gewichte, durch cilicische Münzen s. diese Ztschr. a. a. O., durch das Gewicht von Abydos und die aram. ägypt. Momente hinlänglich bekannt als = dem chaldaischen יא (s. auch weiter unten).

in eben derselben Bedeutung von de Sacy<sup>1)</sup> durch das Armenische und Neupersische sowie durch das Aramäische nachgewiesen und von allen neuern Erklärern<sup>2)</sup> dieser Denkmäler bestätigt worden ist<sup>3)</sup>. Die genannten Inschriften der Sassaniden beginnen nämlich in der Regel mit: „dies ist das Abbild (פִּתְכָרָא oder פִּתְכָרִי) des Ormuz-verehrer's (מְסֻכִּיךְ) des göttlichen (בְּנִי oder auch אֱלֹהֵא N. S.); entsprechend der griechischen Beischrift ΤΟΥΤΟ ΤΟ ΠΡΟΤΥΠΟΝ ΜΑΓΙΑΚΟΥ ΘΕΟΥ etc. Es folgt dann der Name des Königs mit seinen Titeln und der Name des Vaters.

Im Altpersischen findet sich das פִּתְכָרָא in der Form „patikara“ auf der Inschrift von Behistun IV, 71. 73 und hat ebenfalls dort die Bedeutung: „Bild, Nachbildung“<sup>4)</sup>. Das „patikara“ entspricht aber regelrecht dem sanskritischen „pratikara“, ähnlich wie dem biblischen פִּתְכָן (Dan. 1. 4) das sanskritische „pratibhāga“ ein „Deputat von Früchten etc.“<sup>5)</sup>. Wir können daher auch wohl unser פִּתְכָרָא als ältere Form des פִּתְכָרָא betrachten und der ganzen Phrase: אֱלֹהֵא בְּנִי פִּתְכָרָא פִּתְכָרִי pratikara si eloha den Sinn geben: „Das Bild des Gottes“ oder „des Göttlichen“<sup>6)</sup>, in Bezug auf das Portrait des auf den Münzen abgebildeten Königs, wenn anders dieser nicht selbst noch genannt ist (s. weiterhin).

Nach diesen vorausgeschickten Bemerkungen wollen wir die einzelnen Münzen näher betrachten und ihre Legenden zu entziffern suchen. No. 1 und 2 sind von den übrigen in der Kleidung des Königs verschieden, diesem fehlt auch der auf den Boden gelehnte Bogen, wie wir persische Könige älterer Zeit sehr häufig auf den Ruinen von Nakschi Rostam abgebildet finden<sup>7)</sup>; auch das über dem Altar schwebende Bild des Ahura-mazda, das wir gleichfalls auf

1) In seiner ersten Schrift über diesen Gegenstand: Sur diverses antiquités de la Perse, Paris 1793, konnte er, wegen Unvollständigkeit der Abschrift, das gedachte Wort noch nicht entziffern, was ihm erst später gelang.

2) Vgl. Spiegel, Grammatik der Huzvaresch-Sprache S. 170

3) Die auf den sassanidischen Denkmälern vorkommende Form פִּתְכָרִי ist = פִּתְכָרָא, das auf denselben Denkmälern sich findet

4) Vgl. Oppert, Journal asiatique, XVII. p. 144 u. diese Zeitschr. XI, 134. S. auch Spiegel a. a. O.

5) S. Gildemeister, Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes, IV. 208 f. Hitzig, das Buch Daniel, p. 8. Haug, Zendstudien in dieser Zeitschr. IX. 698. Pott, das XIII. 375. Rödiger zu Gesenius thes. „addenda et emendanda“ p. 108. P. Boetticher (de Lagarde), herae aramaicae, p. 41 no. 100: „פִּתְכָרָא, פִּתְכָרִי imago idolum, Assem. B. O. I. 26. Ephr. S. II. 446. A. Indis

**प्रतिकृति** pratikṛiti secundum Wilsonum: „an effigy, a figure, an image, a picture etc.“ S. auch dessen Rudimenta mythologiae semiticae p. 52 no. 212 und dessen: Gesammelte Abhandlungen, 1866 S. 73 no. 186 u. S. 79 no. 201.

6) So wird auf den Münzen der Könige von Edessa Val genannt: אֱלֹהֵא s. diese Zeitschr. XII, 209 fg.

7) Wir verweisen in der Kürze auf: La Perse, par Louis Dubeux, Pl. 2.

den genannten Bildwerken bemerken, fehlt diesen. Die Figuren des Königs, besonders die in No. 2 auf dem Thron sitzende mit Speer oder Scepter, und Kelch können Nachbildungen der Seleniden sein, wenn auch persische Vorbilder nicht abzuweisen sind. Denn auch in den Palästen von Persepolis, im Königssaal des Dareios nehmen wir diesen auf einem hohen Stuhl sitzend wahr, er hat das Scepter in der Rechten, einen Becher in der Linken<sup>1)</sup>. Der Schrift nach mochte man No. 1 u. 2 für jünger, als manche der übrigen z. B. No. 4 und 12 erklären. Auch ihre Legende ist etwas verschieden von den übrigen. No. 1 ist ziemlich undeutlich, weil die Münze überhaupt nicht in gutem Zustande ist (s. weiterhin) und erhält erst einiges Licht durch No. 2. Diese hat zur Seite des Thrones die Legende:

כִּירָז פֶּה־כֶּרֶא זִי

und setzt sich diese fort in den Zeichen vor der Fahne: אֶה־יָא.

Das erste Wort finden wir in seinem Stamme כִּירָז componirt in Nr. 4 und 5 in dem Worte פֶּה־כֶּרֶא, noch allein stehend ganz deutlich über dem Bilde des Ahura-mazda in No. 6. Dieses Wort dürfte sich schwerlich aus dem Aramäischen erklären lassen. Sehr nahe aber liegt das persische کَرَز „magitudo, majestas, altus“ s. Vullers s. v. Dieser Gelehrte führt das کَرَز auf die zendische Wurzel berez „crescere, augeri“ zurück, wovon im Zend bereza: „altus, sublimis, altitudo“, berezaŋ „altus, magnus, splendens“ herzuleiten sei. Es passt daher recht gut, wenn wir in No. 2 כִּירָז פֶּה־כֶּרֶא „das erhabene Bild des . . .“ übersetzen, wovon die Legende in No. 1<sup>2)</sup> über die wir uns, wegen der Undeutlichkeit der Zeichen mehr weiter auslassen wollen, nicht verschieden sein dürfte<sup>3)</sup>. Das letzte Wort aber auf No. 2 lesen wir אֶה־יָא nach genauer Prüfung der Legende durch Autopsie<sup>4)</sup>. Man konnte zwar in Zweifel sein, ob auch das letzte Zeichen ein Aleph sei; hält man jedoch die Legende von No. 3, die unzweifelhaft als letztes Zeichen ein Aleph hat, daneben, so wird man die Identität beider Inschriften mit Sicherheit zu behaupten vermögen. Zur Erklärung des Wortes אֶה־יָא müssen wir aber auf die Legende No. 7 verweisen. Hier lesen wir ganz deutlich

פֶּה־כֶּרֶא זִי אֶה־יָא

und dürfen keinen Augenblick zweifeln, dass אֶה־יָא und אֶה־יָא

1. Vgl. Duncker, Geschichte des Alterthums II. 610. 2te Aufl.

2. Das erste Wort ist vielleicht כִּירָז zu lesen.

3. Wir besitzen von den drei ersten Münzen noch besondere Guttapereha-Abdrücke, aber trotzdem haben wir nichts genaueres über die Legende no. 1 bestimmen können.

4. Der lithographirte Abdruck des Duc de Luynes ist verschieden von dem von Vaux Num. chron. XVIII. no. 7, doch lassen sich beide vereinigen, wie dies in dem von uns gegebenen geschehen ist.

identisch sind, was bei der Vertauschung der flüssigen Laute sehr leicht erklärlich ist<sup>1)</sup>. Ist doch das bekannte אֶל־הֵיכָל oder אֶל־הֵיכָל mit dem in den Pehlewi-Übersetzungen Ahuramazda wiedergegeben wird, nichts anderes, als das אֶל־הֵיכָל, mit Transposition von הֵי, nach der Ansicht Spiegel's (s. diese Zeitschr. XI, 101.; so kann denn auch אֶל־הֵיכָל sehr gut = אֶל־הֵיכָל sein. Dies Wort ist nun der Plur. stat. emphat. von dem uns aus unsern Legenden bereits bekannten הֵיכָל und ist gewiss in der Bedeutung von dem Sing. nicht verschieden; daher auch die Legenden von No. 2 (relativ auch No. 1):

בִּירָז פֶּרְחֶכְרָא זִי אֶל־הֵיכָל

und No. 3<sup>2)</sup>: אֶל־הֵיכָל זִי אֶל־הֵיכָל

mit No. 4: אֶל־הֵיכָל זִי אֶל־הֵיכָל

und No. 12: אֶל־הֵיכָל זִי אֶל־הֵיכָל

in sofern sie fast dieselben Worte enthalten, gleichen Sinnes sind. Darn jedoch differiren sie, dass die einzelnen Exemplare No. 3. 4 und 12 noch Zusätze enthalten, die wir durch Punkte angedeutet haben, und die zunächst besprochen werden müssen.

Die Münze No. 3 hat an der Seite der Fahne die Zeichen: פֶּרְחֶכְרָא, פֶּרְחֶכְרָא, oder פֶּרְחֶכְרָא. Dies Wort ist jedenfalls nach Analogie von No. 12 und 14 ein Eigenname, über dessen Bedeutung ich nur eine Vermuthung wage. Bei der Lesung פֶּרְחֶכְרָא<sup>3)</sup>, wenn wir es als componirt aus פֶּרְחֶכְרָא halten, so ist die Bedeutung dominus, possessor majestatis, nicht unmöglich; die Identität von פֶּרְחֶכְרָא und פֶּרְחֶכְרָא dürfte man leicht zugeben, ebenso die von פֶּרְחֶכְרָא und פֶּרְחֶכְרָא = dem neupersischen پایتی, das dem zend. paiti, pars. vat oder bat پ, und sanskr. पति entspricht (s. Vullers s. v.

پایتی u. پات). Die Legende ist jedenfalls im Umfange der Münze zu lesen: sie beginnt unter dem Tempel, setzt sich fort hinter dem Beter und schliesst zur rechten Seite.

Zu No. 4 haben wir noch zwei Wörter ausser der Hauptlegende אֶל־הֵיכָל זִי אֶל־הֵיכָל unter dem Feueraltar, nämlich vor der Fahne und hinter dem Könige. Das erstere ist zu lesen פֶּרְחֶכְרָא, oder פֶּרְחֶכְרָא; das dritte Zeichen ist Samech, ganz so, wie auf dem Stein von Carpentras im Worte אֶסְכְּרִי, und da die Schrift unserer

<sup>1)</sup> Wenn, wie später sich unzweifelhaft herausstellen wird, unsere Legenden die ältesten Denkmäler der Pehlewi-Schrift sind, so zeigen sie auch in der Sprache, in der Mischung aramaischer und eranischer Wörter, diesen Charakter, und ebenso in der Vertauschung der Laute desselben Sprachorgans, wie dies im Pehlewi sehr häufig ist. S. Spiegel a. a. O.

<sup>2)</sup> Dass die Zeichen dieser Münze und die von No. 1 so undeutlich sind, rührt daher, dass diese auf ein echtes Exemplar aufgeschlagen sind; sie zeigen auch eine starke Vertiefung auf der Seite, welche die Inschrift enthält.

<sup>3)</sup> Da wir schon den Wechsel der flüssigen Laute in אֶל־הֵיכָל = אֶל־הֵיכָל bemerkt haben, so ist פֶּרְחֶכְרָא auch leicht mit פֶּרְחֶכְרָא zu identificiren.

Münzen sich ganz an die ägyptisch-aramäische anschliesst, so darf man auch sicher das 3te Zeichen für ein  $\text{ס}$  halten. Nimmt man nun  $\text{ירס}$  oder  $\text{ינס}$ <sup>1</sup>, so haben wir wiederum ein Wort, das parallel dem  $\text{בירז}$  oder  $\text{ברז}$  steht, und lautlich auch von ihm nicht sehr verschieden; daher es nicht zu kühn erscheinen wird, wenn wir die Legende in No. 4 übersetzen: „das erhabene Abbild des göttlichen.“

Es fehlt nun noch das letzte Wort hinter dem Könige. Dies kann nicht anders gelesen werden als  $\text{פיהכרא}$ . Wiederum eine Zusammensetzung mit  $\text{ברז}$ , und ist hier wie in No. 3 als Eigenname zu nehmen, das wir möglicherweise wiedergeben können „der grosse Herrscher, oder Fürst“<sup>2</sup>?  $\text{פיה}$  erinnert an das biblische  $\text{פיה}$  Pl.  $\text{פיהה}$ , das ebenfalls nur im Indischen seine Etymologie hat (vgl. Monatsnamen von Benfey und Stern S. 195). Die Annahme, dass  $\text{פיהכרא}$  ein Nom. propr. sei, scheint uns auch deshalb wahrscheinlich, weil im Felde vor dem Könige ein isolirtes  $\text{פ}$  sich findet, was häufig auf Münzen auf einen bereits genannten Namen hinweist, und weil auch sonst auf unsern Monumenten an dieser Stelle, in der nächsten Nähe des Königs ein Nom. propr. sich findet; so z. B. in No. 12, wo wir an der genannten Stelle  $\text{פיהכרא}$  (Artaxerxes) lesen, vgl. auch oben No. 3. und weiterhin No. 14.

Die nächstfolgende Münze, zu deren Entzifferung wir uns wenden, scheint demselben Fürsten, oder vielmehr einem Namensgenossen desselben<sup>3</sup> anzugehören; denn aller Wahrscheinlichkeit nach ist auch die Legende hinter dem Könige zu lesen:  $\text{פיהכרא}$ : voran geht  $\text{זי}$ . An der richtigen Lesung des ersten Wortes darf man keinen Augenblick bei dem häufigen Vorkommen desselben zweifeln, wenn auch das zweite Zeichen eher wie ein Beth aussieht. Das zur Seite der Fahne stehende liest Herr Thomas (Num. Chron. N. 5. VI a. a. O.)  $\text{זי}$   $\text{בד}$  Ur-bad, „lord of fire“, the modern  $\text{זי}$   $\text{בד}$  Hirbad“. Uns scheint eher  $\text{זי}$  das erste und das Ganze ein Epitheton zu dem  $\text{פיהכרא}$ , wie auf den vorhergehenden Münzen, zu sein. Da indessen  $\text{זי}$   $\text{פיהכרא}$  an und für sich schon einen erträglichen Sinn giebt, so kann auch  $\text{זי}$   $\text{בד}$  oder  $\text{זי}$   $\text{בד}$  oder auch

1 Nach der vorhergehenden Anmerkung macht es keine Schwierigkeit das eine oder das andere zu wählen.

2) In dieser Bedeutung wäre mithin das  $\text{פיהכרא}$  nicht verschieden von  $\text{ארדהשתרא}$  es über dessen Etymologie Saint-Martin, *histoire des Achaéménides* I. 256 fg. und  $\text{ארדהשתרא}$  s. Rodiger, *Addenda zu Gutschmid's „thesaurus“* p. 73 „arta = zend. areta „venerandus“ et khschathra „impetivus“. Der Name Piruz od. aram. Beraz, = pers.  $\text{پيروز}$  oder  $\text{پيروز}$  ist auf denselben Stamm  $\text{پير}$  zurückzuführen, er bedeutet soviel wie „Nirator“.

3 Das letztere ist schon deshalb vorzuziehen, weil die Schrift auf No. 5 gewiss jünger als auf No. 4 ist.

$\frac{ינ}{בר}$  sich auf den König beziehen; doch weiss ich nichts recht Passendes für diese Wörter zu finden.

Die Münze No. 6 ist in mehr als einer Beziehung merkwürdig. Zunächst dadurch, dass hier zum ersten Male das Bild des Ahura-mazda über dem Tempel sich zeigt, ferner dass die gewöhnliche Legende seitwärts, aber doch so gestellt ist, dass man sie in Bezug auf den König betrachten kann, und endlich, dass noch andere kleinere Beischriften nicht fehlen. Die Hauptlegende ist etwas modificirt in Bezug auf das dritte Wort nämlich:  $יְהוֹשֻׁעַ בֶּן אֶלְהִי$ ; dies letzte Wort ist in dieser Form  $אֶלְהִי$  uns auf diesen Münzen nicht wieder begegnet; wir kennen es wohl von den nabathäischen Inschriften der Sinahalbinsel her in Namen  $אֶלְהִי אֶלְהִי$ ,  $אֶלְהִי אֶלְהִי$ ,  $אֶלְהִי אֶלְהִי$  neben dem einfachen  $אֶלְהִי$ ... doch ist uns mit dieser Analogie nicht sehr viel gedient<sup>1)</sup>, da auch auf jenen Inschriften noch keine ganz einfache Erklärung dieser ungewöhnlichen Form gefunden ist. S. unsere Vermuthung in dieser Zeitschr. XIV, S. 385 und Meier das. XVII, S. 601. Die Annahme des letztern, es sei  $אֶלְהִי$  verkürzte Form für den Plur. auf in, ist am Ende gar nicht nothig, wenn  $אֶלְהִי$  für  $אֶלְהִי$ , st. estr. plur., stande, und so konnten die dortigen Inschriften in diesem Punkte am Ende durch unsere Münzlegenden Aufklärung erhalten, indem wir annehmen, dass  $אֶלְהִי$  aus  $אֶלְהִי$  verkürzt sei, wie denn in der That das folgende Exemplar No. 7  $אֶלְהִי$  hat, nach Analogie des bereits besprochenen  $אֶלְהִי$ . Das deutliche  $יְהוֹשֻׁעַ$  über dem Bilde des Ahura-mazda bezieht sich gewiss auf diesen selbst.

Von der Legende unter dem Altar ist nur noch  $יְהוֹשֻׁעַ$  zu erkennen<sup>2)</sup>, höchst wahrscheinlich das Nom. propr. des Königs: aber wie der vollständige Name gelautet habe, wagen wir nicht zu vermuthen, weil der Conjectur, zumal bei der eigenthümlich klingenden Endung, die mehr an semitische als aramäische Formation<sup>3)</sup> erinnert, ein weites Feld geöffnet ist. -- Die zwei Zeichen über dem Strich zur Seite des Königs können wir  $סס$ <sup>4)</sup> lesen und an

1) Bei dem theilweisen Aramäismus unserer Legenden und andern später anzuführenden Gründen liegt die Versuchung an nabathäischen Einfluss zu denken, nicht gar zu fern, zumal, wie später gezeigt werden soll, der Einfluss der Nabathäer und Spuren ihrer Anwesenheit im fernen Osten nachgewiesen werden kann.

2) Das letzte Zeichen ist gewiss nicht anders zu deuten und es findet sich ebenso auch im Aramäisch-Aegyptischen, obgleich die übrigen Zeichen der Inschrift für Alph. etwas verschieden geformt sind. Ueberhaupt tritt in unserer Münze ganz besonders die Eigentümlichkeit hervor, dass alle Buchstaben, bis auf Alph., ein ziemlich alterthümliches Gepräge haben.

3) Man findet wohl auch Pehlewi-Inschriften auf Genamen (in dieser Zeitschr. XVIII, No. 24:  $אֶלְהִי$ ), allein dieser Name ist, wie Mordtmann auch richtig gesehen, = Abdullah und so auch auf den Isphahani-Münzen.

4) Ebenso ist dies Wort auf den cilicischen Münzen s. diese Zeitschr. VI, 466 und XV, 628: vgl. auch Spiegel, Grammatik a. u. O. S. 181 u. Mordt-

persisches **سپهر**, aram. **סִמְרָא** „Silber“ erinnern; ein solches Samech

in dieser Schriftart ist nachweisbar z. B. in der aram. ägyptischen vgl. die Inschrift von Carpentras, doch muss diese Lesung so lange zweifelhaft bleiben, bis ein besseres Exemplar dieselbe bestätigt.

Die Buchstaben zur Seite der Fahne sind ganz und gar unleserlich.

Die Hauptinschrift in No. 7 lässt sich leicht in

**פִּתְרִיָּא זִי אֶלְהִיא**

herstellen; das Lamed musste im untern Theile umgebogen sein, und ist vielleicht auch auf einem besser erhaltenen Exemplare in der gewöhnlichen Form sichtbar. Die Legende zur Seite der Fahne lesen wir, in Rücksicht auf die folgenden Münzen, welche dieselbe Inschrift haben:

**פִּתְרִיָּא**

wahrscheinlich der Name des Herrschers.

Von der Legende in No. 8 ist nur deutlich **פִּתְרִיָּא** unter dem Altar; die Inschrift scheint wie in No. 7 sich zur Seite des Betenden fortzusetzen und wahrscheinlich **זִי אֶלְהִיא** gelautet zu haben; vom letztern Worte sind noch Spuren vorhanden. Vor der Fahne lässt sich die Legende zu **פִּתְרִיָּא** ergänzen.

In der Münze 9,a ist die Legende, wie es scheint, eine ganz barbarische Nachahmung der folgenden 9,b. Nur ein einziges Zeichen, ein Aleph, ist im Ganzen unter denen, welche unter dem Altar und hinter dem Könige angebracht sind, sichtbar. Dagegen sind wohl die Buchstaben an der Fahne klarer, aber doch theilweise in ganz ungewöhnlicher Form; möglich dass

**פִּתְרִיָּא**

**בד**

beabsichtigt worden, wie in No. 11 jedenfalls weichen die meisten Zeichen von der sonst in unsern Münzen gebräuchlichen sehr ab. Dagegen sind die Zeichen in 9,b<sup>1</sup>), soweit die Münze unbeschädigt ist, ganz deutlich und ist dieselbe gewiss das Original der barbarischen Nachahmung von 9,a. Leider ist die Münze nicht gut erhalten und zur linken Seite ist ein Stück abgesprungen, so dass nur noch nach **פִּתְרִיָּא** ein **ז** sichtbar ist. Dagegen ist die Legende an der Seite der Fahne ganz deutlich, bis auf den vorletzten Buchstaben der grosseren Zeile. Wir lesen:

**פִּתְרִיָּא**

**בד**

man in dieser Ztschr. V, 95 u. VIII, 111, die auch das Wort auf sassanidischen Münzen nachweisen.

1) Es ist dies die Münze, welche Thomas a. a. O. p. 6 als „New coin

in the B. M.“ mit der Inschrift: **פִּתְרִיָּא** und weiter **זִי אֶלְהִיא** bezeichnet.

**בד**

Ich verdanke der Güte des Herrn F. Madden einen galvanoplastischen Abdruck. Derselbe Geliebte theilte mir auch mit, dass diese Münze seit 1856 dem britischen Museum angehört, auch die Gewichtsangabe ist von Hrn. Madden.



oder auch, wenn man der gleichen Gestalt von  $\pi$  und  $\pi$  Rechnung trägt:

פתידיה  
בר

was freilich auch noch andere Modificationen zulässt<sup>1)</sup>.

No. 10 hat in sehr deutlichen Zeichen unter dem Altar פתידיה, dagegen fehlt die Fortsetzung der Legende, nur vor der Fahne steht deutlich: פתידיה. Wenn diese Legende den Münzherrn andeuten sollte, so musste man auch, vorausgesetzt dass No. 8 dieselbe Inschrift hat, Porträthähnlichkeit bei beiden Münzen (No. 8, und 10) erwarten, wenn man dieselbe Persönlichkeit voraussetzt, was freilich nicht der Fall ist; daher wir annehmen können, dass beide Herrscher denselben Namen führten. Mehr Ähnlichkeit haben die Portraits in No. 8, und 9, so wie No. 10 und die folgende.

Diese (No. 11) mit der Inschrift פתידיה[פתידיה] und zur Seite der Fahne: פתידיה[פתידיה] zeigt wohl, wie gesagt, eine grosse Uebereinstimmung in der Fabrik und der ganzen Darstellung, weniger jedoch in der Gestalt des Betenden. Das Bild desselben in No. 10 zeigt mehr jugendliche Züge, das in No. 11, die eines altern Mannes; auch differiren beide in der Inschrift neben der Fahne, wenn auch die Differenz zwischen פתידיה und פתידיה nicht sehr bedeutend ist.

No. 12 haben wir schon im Vorhergehenden besprochen; No. 13 hat keine lesbare Legende. Bei No. 14 fehlt die gewöhnliche Inschrift: פתידיה זי אלה; die sonst auf diesen Münzen sich zeigt, sie müsste denn beabsichtigt sein in den undeutlichen Zeichen neben der Fahne und hinter dem Betenden; deutlicher ist die Unterschrift unter dem Altar: פתידיה, wahrscheinlich der Name des Herrschers; die Endung פתידיה erinnert an bekannte persische Namen (vgl. auch פתידיה No. 12); unsicher ist die Bestimmung des zweiten und dritten Zeichens, daher auch פתידיה פתידיה No. 12 möglich ist, und dies ist uns auch wahrscheinlicher. Ganz barbarisch ist die Legende in No. 15, wahrscheinlich ist durch dieselbe פתידיה auszudrücken beabsichtigt worden. Uebrigens besitzt das britische Museum, wie ich mich dessen recht gut erinnere, noch manches Exemplar mit solchen entarteten Legenden<sup>2)</sup>. Wiso diese Entartung gekommen sein mochte, werden wir alsbald zu finden uns bemühen, wenn wir über Münzherrn, Heimath, Zeitalter und Schrift unserer Mommeate handeln.

-----

1) An diesem Orte würde man, im Falle man פתידיה בר best, das פתידיה == dem persischen  $\text{𐎧𐎠𐎼𐎿}$  Majestät ansetzt, kaum d. h. noch muss dann auch noch Bedeutung zu der Endung No. 5 passen können.

2) Eine solche Legende findet das Museum in mehreren Münzen haben wir im J. 1875 copirt, so hat fast das für 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. und einige Buchstaben zur Rechten der Fahne. Auch ist es dieselbe Münze, die wir unter 15 zeichnen, und ist nicht neu copirt worden.

Unsere bisherigen Untersuchungen der Legenden haben uns neben dem appellativischen Theil auch einzelne Eigennamen wie *𐎠𐎼𐎷𐎡𐎹* und *𐎠𐎹𐎷𐎡𐎹*, die wir ohne Bedenken = Artaxerxes nehmen dürfen, ergeben. Nach Analogie dieser Eigennamen darf man auch noch andere, wie *𐎠𐎹𐎷𐎡𐎹*, *𐎠𐎹𐎷𐎡𐎹* etc. in gleicher Geltung voraussetzen, also als Münzherrn unserer Stücke. Wir sind freilich dadurch noch immer nicht in den Stand gesetzt mit den gedachten Namen auch geschichtlich bekannte Persönlichkeiten zu ermitteln. Es ist diese Erscheinung in der Wissenschaft der Münzkunde keine ungewöhnliche; ganze Reihen von Herrschern lehnt sie uns kennen, über welche die Geschichte schweigt<sup>1)</sup> Um daher das Zeitalter unserer Münzen zu bestimmen, sind wir auf andere Kennzeichen angewiesen. - Aus der Fabrik allein sichere Kriterien herzunehmen, ist allerdings sehr misslich. Wir sehen dies aus den bedeutenden Schwankungen, die bei der Zeitbestimmung unserer Mommente selbst Statt gefunden haben, allzudeutlich; während früher der Duc de Luynes geneigt war das fünfte vorchristliche Jahrhundert ihnen anzuweisen, geht Vaux in das arsacidische Zeitalter und Thomas bis 189 v. Chr. hinab.

Nach unserer Ansicht, die auch von Andern schon geäußert worden, haben wir unsere Münzen als persische Provinzialmünzen zu betrachten, geprägt von Herrschern, welche, wenn nicht schon unter Alexander des Grossen Oberhohen, so doch unter der ersten Seleuciden, bis hinab in die Zeiten der Arsaciden regiert haben. Früher hinauf zu gehen, etwa bis zu den Achämeniden, verbietet uns schon, neben andern Gründen, die sich auf die Symbole und die Schrift der Münzen stützen, der Münzfuss; dieser weist uns als terminus a quo, die Regierung Alexander des Grossen an, auf den eben der Münzfuss zurückzuführen ist<sup>2)</sup>. Unsere Münzen bieten uns meistens Tetradrachmen, neben einigen wenigen Drachmen, nämlich:

No. 11 . . .	= 16, 95 gr.
„ 6 . . .	= 16, 94 „
„ 4 . . .	= 16, 90 „
„ 10 . . .	= 16, 75 „
„ 7 . . .	= 16, 70 „
„ 2 . . .	= 16, 62 „
„ 9,a . .	= 16, 50 „
„ 9,b . .	= 16, 4 „

1. Man denke nur an die baktrischen Münzen, welche von der Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr. an geprägt worden sind.

2. Vgl. J. Brandis: das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen, Berlin 1866, S. 379. Die bei v. Prokesch-Osten a. a. O. Taf. II. no. 20) aufgeführte Münze von 27.40 gr. ist nach Brandis wahrscheinlich eine Hexadrachme. Die Obolen, die derselbe Gelehrte S. 431 im Münzverzeichnisse auführt, sind jüngeren Datums.

No. 1 . . .	=	15, 31 <sup>1</sup> gr.
.. 3 . . .	=	3, 43 ..
.. 13 . . .	=	4, 10 ..
.. 12 . . .	=	3, 93 ..
.. 14 . . .	=	2, 82 ..

also ganz nach attischem Münzfusse.

Dagegen weisen uns Herkunft der Münzen, die Namen, die auf ihnen sich finden, sowie die Kleidung und die religiösen Symbole auf Persien, wo die Prägstätte zu suchen ist. — Die meisten unserer Münzen stammen aus der Nähe von Hamadan, Schiras und Kerman<sup>2</sup>), also aus der Provinz Persis, wie die Alten sie auffassten. Dies Moment ist, wie schon erwähnt, auch bei Silberprägung als Fingerzeig für die ursprüngliche Prägstätte nicht zu übersehen. Dazu weisen noch speciell auf dieses Land folgende Eigenthümlichkeiten in Branchen und Kleidung hin: Der König auf No. 2, mit dem Scepter und dem Kelch, ist ganz nach altpersischem Muster, wie wir achämenidische Könige auf den Bildwerken von Persepolis und Naktschi Rüstam finden (s. das grosse Kupferwerk von Elandin „La Perse“, dessen wir noch später erwähnen werden); der König hat wahrscheinlich den Soma-Trank in dem Kelche. Der Kopfputz ist auf den zwei ersten Münzen die Mitra<sup>3</sup>, ohne die *Kidaris* oder *Kiratis* (= hebr. כִּרְיָס). Diese letztere zeichnet den Grosskönig aus, während die Mitra auch von gewöhnlichen Persern getragen wurde. Dadurch geben sich denn auch die Bildnisse der Personen auf unsern Münzen als Statthalter oder Unterkönige, wie früher auch die Satrapen dadurch kenntlich waren<sup>4</sup>), zu erkennen. Nicht minder aber weist die Stellung des Kopfes nach Rechts auf den Unterkönig hin, während der Grosskönig nach Links schaut, ein Kennzeichen, das sich schon bei den ältesten Arsaciden wahrnehmen lässt (s. v. Prokesh-Osten in der Archaeolog.

1. Dass diese Tétradrachme sowohl an dem Nominale als an dem Gewicht verlor, führt daher, dass sie auf eine Tétradrachme Alexander des Gr. aufgeschlagen ist. Das heisst der Augenschein. Gewiss hat Theophrast unsere Münze im Auge, wenn er a. a. O. im Atle. pers. p. 402, Anm. 1 bemerkt: „One — if not more than one — of these coins has been struck upon a piece of Alexander the Great: his profile is still to be seen on the edge of the coin outside the new die.“ Ein Grund also nicht, dass wir nicht über Alexander d. Gr. Zeit hinausgehen dürfen, zusehnd no. 1 eine der ältesten unserer Münzen ist.

2. Sammtliche Münzen, welche v. Prokesh-Osten erwähnt, stammen daher. Die Provinz Kerman, welche Herodot unbekannt war, wurde gewiss zu Persis gerechnet, doch nennt dieser Geschichtsschreiber die *Parmanis*, wohin man für Bewohner von Kerman zu halten hat. Bei dem spätern Geographen finden wir *Karmanis*. Noch heute wohnen hier Feindboten: vielmehr von ihnen führen noch die Namen ihrer alten Könige, was natürlich ein Factum der uralten Landesbewohner beweist. S. Perlmann, Reisen in den Orient II, S. 204 und Spiegel, Iran S. 227 fg.

3. Abbildungen derselben s. bei G. Rawlinson, Orient monarchies II, S. 39.

4. S. Brauns a. a. O. S. 241, Anm. 6.

Zeitung 1866. S. 202 v. Auf den relativ späteren Münzen, von No. 3 an tritt zu jenem Kopfsatz noch die Binde, *paitysana* <sup>1)</sup> hinzu. In der in der Anmerkung angeführten Stelle des Vendidad giebt Ahuramazda dem Zarathustra die Anweisung, wie der Athrava (Priester) zu beten habe: gegürtet und mit der Binde versehen. Diese verhüllte den untern Theil des Gesichts bis zur Nase, damit der unreine Hauch das heilige Feuer nicht anblase. Offenbar aber ist auf unsern Münzen der Betor und der auf der Rückseite abgebildete Herrscher ein und dieselbe Persönlichkeit. Die Anbetung scheint aber auch auf unsern Denkmälern nicht vor einem einfachen Feueraltar gedacht zu sein, sondern in einem geschlossenen Tempel, oder doch in einem eingezäunten Orte in ähnlicher Weise, wie auch die alten Perser ihre Andacht verrichteten haben <sup>2)</sup>. Denn unsere Cultusstätte unterscheidet sich ebensowohl von den Feueraltären der spätern Sassaniden, wie wir jene auf Steinmonumenten und zahlreichen Münzen wahrnehmen, als auch von den der früheren Achameniden, auf deren Steinmonumenten wir den König nicht selten in kniender Stellung vor dem Altar finden. In derselben Stellung wie jene Könige, sehen wir auch auf dem Rev. der meisten unserer Münzen den Fürsten, den Bogen auf dem Boden haltend <sup>3)</sup>. Auch der Schmuck der Ohringe, die wir auf unsern Abbildern finden, stimmt ganz gut mit dem, was wir in dieser Hinsicht von den alten Persern wissen <sup>4)</sup> und mit der Erzählung Arrians, nach welcher man im Grabe des Cyrus Ohringe gefunden <sup>5)</sup>, eine Thatsache, welche auch durch neuere Funde bestätigt worden ist <sup>6)</sup>.

Auch die Fahne an der Seite der Tempels muss wohl ein religiöses Symbol bedeuten, das uns aber sonst nicht weiter bekannt ist.

Sicherlich gehörte aber auch zum religiösen Cultus das Bild des Ahuramazda, gerade in der Form, wie es uns so sehr häufig auf Steinmonumenten, Siegeln und Münzen persischer Herkunft begegnet: daher wohl auch die Annahme gerechtfertigt ist, dass sowohl die Münzherrn, als auch diejenigen, für welche die Münzen geprägt worden sind, Anhänger der Avestareligion gewesen sein müssen <sup>7)</sup>.

1) Zend. *paitysana*. Huzw. 2872, vgl. Spiegel *Avesta*, Vendid. XVII,

2 und Vullers *lex. pers.* s. v. *paitysana* II p. 1540 sq.

2) Vgl. Strabo p. 733. S. auch Dürcken, *Geschichte des Alterthums* II, p. 378 u. Rapp in dieser Zeitschr. XX, S. 87.

3) S. die zahlreichen Abbildungen aus Persien bei Flaudin a. a. O.

4) S. Visconti, *Iconographie grecque* III, p. 54. Arna.

5) *De expeditione Alex.* I, 6 p. 436.

6) S. George Rawlinson a. a. O. I, p. 403 II, p. 107.

7) Auch das Erscheinen von Königsnamen, die die Avesta kennt, zeugt von der Belebung und Anhänglichkeit für die Ahuramazda-Religion, wie dies sich auch unter den Sassaniden kund giebt. Vgl. Prad'homme, *essai d'une histoire de la dynastie des Sassanides etc.* *Journal asiatique*, Fév. Mars 1866, p. 126 fg.

Das passt aber nicht auf die Parther, die nach Allem, was wir von ihnen wissen und was auch ihre zahlreichen Münzen beweisen, keineswegs zu diesem Cultus sich bekannt haben. Dies ist wohl der Fall bei den Sassaniden, aber soweit hinab zu gehen, verbietet sowohl die Fabrik, als auch die Schrift (s. weiterhin) unserer Münzen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass wir es mit Lokalherrschern in der Provinz Persis und weiter östlich, da die Herkunft einzelner Münzen zu dieser Schlussfolge berechtigt, und zwar nach den Zeiten Alexander des Grossen zu thun haben. Die Unabhängigkeit jener Fürsten ging soweit, dass sie aus eigener Machtvollkommenheit Geld prägen konnten. Soweit uns die nur spärlich fliessenden geschichtlichen Quellen zugänglich sind, werden wir ein solches Verhältniss auch bestätigt finden. Erwägen wir daher die geschichtlichen Zustände der erwähnten Provinz unter Alexander und nach den Zeiten dieses Herrschers.

Alexander hatte gewiss in kluger staatsmännischer Berechnung die innern Einrichtungen der unterworfenen Länder unangetastet gelassen, zumal in einem Lande wie Persien, das von Alters her eine strenggeschiedene Stammeseintheilung mit bestimmten Vorrechten besass (vgl. Herodot 1, 125, die Cyrus und vollends Darius nicht vernichten wollten und konnten. Letzterer führte freilich eine grossere Centralisation ein, aber schon seine Nachfolger mussten die Zügel der Regierung schlaffer halten und entfremdeten sich auch allmählig immer mehr dem ursprünglichen Heimathlande. Daher blieben die Perser von dem Untergange der Grosskönige unberührt, sie blieben in ihrem Lande nach wie vor unbeirrt, sie wählten wie früher ihre Häuptlinge zur Besorgung der Stammesangelegenheiten und gingen ihren gewöhnlichen Beschäftigungen nach <sup>1)</sup>. — Die Zeiten der ersten Seleuciden waren auch sicherlich nicht geeignet in Persien selbst grössere Souverainitätsrechte geltend zu machen. Anerkennung der Oberhoheit war gewiss das Höchste, das Seleucus Nicator und seine nächsten Nachfolger von den Stammesfürsten der Perser zu erwirken vermochten. Die Arsaciden konnten vielleicht vor dem sechsten Herrscher dieser Dynastie (Mithridates I) nicht einmal diese Hoheitsrechte ganz geltend machen, und von diesem Könige wissen wir nur, dass er die Perser und Elymäer angriff und sie zur Auerkennung seiner Oberherrschaft nöthigte (vgl. Justin. 36, 1). Wie lose jedoch das Band war, das die Vasallenfürsten an den parthischen König knüpfte, beweist der schnelle Abfall derselben von Mithridates I in seinen Kämpfen gegen Demetrius II; Perser und Elymäer stellten sich auf Seiten des Syrsers und wurden

1 Vgl. Spiegel: Eran S. 88 u. dessen Abhandlung: Ueber die iranische Stammverfassung, in den Abhandlungen d. bayer. Akademie d. Wissensch. VII (1853), S. 687 fg., ferner St. Martin: histoire des Arsacides, I, S. 17 fg. Auch Massudi in den „goldenen Wiesen“ II, S. 132 fg. hat die Zustände, die Alexander d. Gr. herbeigeführt, nicht ganz unhistorisch geschildert.

auch in der Folge zu ihm gehalten haben, wenn er nicht ihre Unterstützung durch sein stolzes Gebahren und unpolitisches Verfahren sich verschertzt und Mithridates den vollständigen Sieg verschafft hätte<sup>1)</sup>. Dieser Fürst nimmt jetzt die Stellung eines „Grosskönigs“ ein und nennt sich auch so zuerst mit diesem stolzen Titel auf seinen Münzen. Dass trotzdem in dem Verhältnisse zu den untergebenen Königen, und speciell zu denen in Persien sich nichts geändert habe, beweist das Vorhandensein einzelner Münzen, wie später gezeigt werden wird, welche unter Mithridates I. und seinem Nachfolger von den untergebenen Vasallenkönigen geprägt worden sind, und Strabo lässt einen Schluss nach rückwärts zu, wenn er noch von seiner Zeit (XV, 736) erwähnt: „Νῦν δ' ἰδὲ καὶ αὐτοὺς συνεστῶτες οἱ Πέρσαι βασιλεὺς ἔχουσιν ἰσχυροὺς ἑτέροις βασιλεῦσι πρότερον μὲν Μακεδόσι τῶν δὲ Μαθηστροαῖσι“. Die Parther dachten ebensowenig daran, wie die Achemeniden, die innern Verhältnisse der iranischen Stämme zu ändern<sup>2)</sup>. Dass die parthische Herrschaft überhaupt eine Art Feudalstaat gewesen sei, ist nur zu wohl begründet, daher die orientalischen Geschichtsschreiber die ganze Epoche dieser Herrscher ملوک استوائی nennen<sup>3)</sup>. Ganz treffend spricht sich darüber v. Prokesch-Osten<sup>4)</sup> aus und seine Worte mögen hier einen Platz finden „Die irrige moderne europäische Auffassung von der Art und Gestaltung asiatischer Grossstaaten ist viel Schuld an der Verwirrung (bei der Classification der Arsaciden). Je tiefer wir in die Vergangenheit zurückgehen, desto losere Staatengebilde finden wir. Die Weltreiche der ältesten Zeit waren nur Vereine unabhängiger Länder durch das gemeinsame religiöse Band, den gemeinsamen Volkerursprung unter gemeinsamem Oberkönige verbunden, dem König der Könige, dessen Titel eben nicht mehr sagte, als er wirklich war. Wenn auch zeitweise und zwar zuerst mit Hydaspes diese Urgestaltung einem Satrapen- und Kanzeleisystem wich, so konnte die alte Herrenwelt doch nicht so bald überwunden werden. Es brachen ihre Hauptsäulen die Religion und die tiefe in's Blut gegangene Verehrung für Stamm und Familie. Selbst unter den Griechen und Römern, den Trägern der Gleichheit und Gewaltherrschaft nicht ganz zusammen, um so weniger, als sich beide vom macedonischen Eroberer, bis herauf zu dem Wüstlinge, wie Caracalla, unter dem Gewichte

1) Später wiederholen sich solche Abfälle Vgl. Just. 38. 10.

2) Spiegel. Eran S. 112.

3) Vgl. Plin. H. N. VI, 29: „Regna Parthorum duodeviginti sunt omnia: ita enim dividunt provincias, circa duo sicut diximus maria. Rubrum a meridie, Hyrcanum a septentrione. Ex iis undecim, quae superiora dicuntur, incipiunt a confinio Armeniae, Caspiisque litoribus: pertinent ad Scythas, cum quibus ex aequo deunt. Reliqua septem regna inferiora appellantur. Vgl. auch Plut. vit. Lucull. c. 21.

4) a. a. O. der Denkschriften S. 328.

der überlieferten Gesinnung beugen mussten. Als sich unter Arsaces die alte asiatische Welt der Despotie der Seleuciden entzog, kamen dort die alten Formen, soweit sie noch lebensfähig waren, zum Vorschein. Es gab wieder einen König der Könige und ein Reich, das eine Einheit im modernen Sinne bildete. Es musste neben dem Staatsoberhaupt gleichzeitige Könige in verschiedenen Ländern des Staates geben, wie uns dies ja von griechischen und römischen Geschichtschreibern genügend bestätigt wird, für Armenien, Medien, Sophiene, Gorduene, Elvmais, Adiabene, Characene u. s. w. und es konnte an Prätendenten der obersten Würde nicht fehlen. Es giebt keinen Grund zu glauben, dass diese alle nicht auch ihre Münzen hatten, es mag also mehrere Arsaciden geben, die Lindsay in die Folge einreihet, während sie gleichzeitige waren, und es mögen noch ganze Folgen von Königen aufgetaucht werden, deren Münze mehr oder weniger im Style der Arsaciden geprägt ist, oder sich auch dem Style der syrischen und baktrischen Könige, deren Nachbarn sie waren, nähert und die dennoch zum parthischen Reiche gehörten.“

Die Machtvollkommenheit aber der untergebenen Könige Münzen zu schlagen scheint als ein Recht betrachtet worden zu sein, das sich aus früheren Zeiten herschreibt und wurde schon zur Zeit der Achämeniden nicht als ein usurpatorisches betrachtet. „Le droit monétaire“, sagt einer der grossen Münzkenner unserer Zeit <sup>1)</sup>, „n'était pas dans l'empire persan, ni même dans l'antiquité généralement, l'apanage exclusif du pouvoir politique suprême, comme il est de nos jours; c'était un droit inhérent à chaque communauté, petite ou grande, qu'elle fût cité, principauté, héréditaire ou satrapie. En fait, ce droit a été exercé pendant tout le cours de la domination persane, concurremment et simultanément avec la monnaie royale, par des villes, par des despotes locaux, par des satrapes héréditaires ou revetus de fonctions extraordinaires“. Wenn also schon in den ältesten Zeiten des persischen Reiches, als noch ein strengeres Einheitsstreben vorhanden war, das Münzrecht kein so eingeschränktes war — die frühere Ansicht von der strengen Handhabung dieses Rechts von Seiten der persischen Grosskönige darf wohl als beseitigt betrachtet werden — so lässt sich gewiss nach dem Sturz des Achämenidenreiches, in den Zeiten der Seleuciden und der ersten Arsaciden, wo jenes einheitliche Regiment sehr gelockert war, kein Grund geltend machen, dass von dem Recht der Münzprägung nicht ein sehr ausgelehnter Gebrauch gemacht worden sein sollte.

Wir sind aber geneigt dieses Recht bei den persischen Unterkönigen, wie schon erwähnt, bereits unter den ersten Seleuciden — wenn nicht gar unter Alexander d. Gr. selbst — beginnen zu las-

1) Waddington: *Mélanges de numismatique et de philologie*, Paris 1861. p. 101.

sen. Ausser der Fabrik und der Schrift (wovon später) spricht von vornherein dafur, dass die Ausgabe unserer Munzen, nach der grossen Anzahl der bisher aufgefundenen Exemplare zu urtheilen, in Tetradrachmen statt gefunden hat, während Drachmen nur zum geringeren Theil vorhanden sind: gerade wie dies auch bei der Silberprägung Alexanders und seiner Nachfolger der Fall war. Mithin scheint auch hier von den Provinzialherrschern in Persien, sowie in Gewicht, so auch in der Form der Stücke überhaupt griechisches Muster vorgelegen zu haben, wenn auch die specielle Bild-Darstellung von euklidischen religiösen Anschauungen bedingt war. Der umgekehrte Fall fand aber bei der Münzprägung der Arsaciden statt. Hier war die ursprüngliche Ausprägung in Drachmen, denen später erst Tetradrachmen folgten<sup>1)</sup>. Allmähig erst hat sich die Münzprägung der Parther bei den Provinzialherrschern Einfluss verschafft, indem auch bei ihnen Drachmenprägung in Aufnahme kam: denn auch in der Blüthezeit der parthischen Herrschaft hat die Provinzialpräge, wie gesagt, in Persien nicht aufgehört, wie dies noch weiterhin gezeigt werden soll. Im Anfang jedoch, als die Provinzialherrscher zu prägen begannen — und mit unsern Munzen ist ohne Zweifel der Anfang gemacht worden — ist die Abhängigkeit von den Parthern in der Silberprägung gewiss abzuweisen, und hat sich diese Unabhängigkeit ein paar Saecula erhalten: denn nach den verschiedenen Portraits, die sich auf den vorgelegten Munzen zeigen, haben sehr viele Herrscher nach den alten überkommenen Formen weiter geprägt, und selbst in der Blüthezeit der Parther ist der Uebergang zu andern Formen erst sehr allmähig geschehen.

Gegen eine so frühe Datirung unserer Legenden wird man auch die auffallende Sprachmischung nicht geltend machen können; eine solche Mischung aramaischer und iranischer Elemente, ist allerdings in weiteren Umfang erst aus der spätern Zeit der Sassaniden bekannt, doch fehlt es nicht an einzelnen Anzeichen, dass schon frühzeitig iranische und aramaische Bestandtheile sich vermischt haben. Wir rechnen dahin freilich nicht die Keilschriften zweiter Gattung nach Holzmann's Erklärung in dscr. Zeitschr. V S. 155 ff.), da deren Begründung uns sehr zweifelhaft erscheint und sich schwerlich allzusehrer Zustimmung erfreuen wird; auch nicht die Aufzählung von Blau (*de numis Achaemenidarum* p. 11 sq.), in ganzem Umfang, da der grössere Theil der dort aufgeführten Wörter auf unrichtiger Lesung beruht; doch bleibt noch das eine und das andere Anzeichen auf alten Monumenten übrig, das auf eine beginnende Sprachmischung hinweist. So z. B. das 772 in der vollständig aramaischen Phrase der cilicischen Legenden, wie wir diese in dieser Zeitschr. (XV, 62: 12) erklärt haben. Auch einzelne

1) S. Lindsay: A View of the history and coinage of the Parthians, Cork 1852 p. 131.



Eigennamen unzweifelhaft eranischen Ursprungs treffen wir auf altern Siegeln neben aramäischen appellativen Bestandtheilen, z. B. auf dem Siegel bei Layard (Ninive and Babylon p. 606), dessen Inschrift nach R. Rawlinson's besserer Copie (s. Journal of the royal As. society, Vol. XX p. 187. No. X der Tafel, vgl. p. 238) zu lesen ist: *החם פרשנות בר ארדהותן* „Siegel Parschandat's Sohnes Artadatan's“. Eben so auf dem Gewichte von Abydos<sup>1)</sup>: *אכפרן כהריא* „genau nach dem Silber-Stater“, wo *כהריא* aramäisirt, doch jedenfalls fremdsprachlichen Elements ist. Allein einzelne Entlehnungen der Art sind erst der Beginn der Sprachmischung, die jedoch schon weiter ausgedehnt ist bei unsern Legenden, wenn man den sehr geringen Umfang derselben erwägt. Sie machen den Eindruck, als wenn wir auf die Schwelle des Pehlewi getreten sind, sowie in Sprachmischung, also auch in Bezug auf die Schrift. Ueber jene mag Spiegel<sup>2)</sup> wohl das Richtige getroffen haben, wenn er die aramäischen Bestandtheile den Nabathäern zuschreibt, wenn auch nicht gerade aus den von ihm angeführten Gründen, „dass der Name Huzwāresch<sup>3)</sup> die Sprache und Schrift von Sevād bezeichnete, derselben Gegend also, wohin Ibn-Muqaffā' den Gebrauch des Syrischen und des eigenthümlichen Syro-Persischen setzt, derselben Gegend endlich, wohin die besten moslemischen Schriftsteller den Aufenthalt der Nabathäer verlegen“. In so enge Gränzen nach Osten die Nabathäer einzuschränken, ist nach Allem, was wir über dieselben von den Alten erfahren, gewiss nicht gerechtfertigt<sup>4)</sup> und die sonstigen Eigenthümlichkeiten des Huzwāresch, welche Spiegel (a. a. O. S. 162 anführt, treffen doch erst die weitere Entwicklung jenes Mischdialekts, aber nicht die frühere Gestaltung, wie uns unsere Legenden zeigen. Hier ist noch nicht das *ז* in *ד* abgeplattet, wir finden noch als relativum das alt-aramäische *זי*, das schon auf den uralten Gewichten von Assyrien von uns nachgewiesen worden<sup>5)</sup>, auch fehlen andere Eigenthümlichkeiten, welche Spiegel (a. a. O.) aufzählt. Nichts destoweniger glauben wir, dass Nabathäer, d. h. die Bewohner der grossen Reiche von Assyrien und Babylonien, bei denen der Aramäismus heimisch war, diese Sprachmischung veranlasst haben<sup>6)</sup>. Wir glauben auch

1) S. de Vogüé: *Revue archéol.* 1862 u. dazu Geiger: *Zeitschr. für Wissen u. Leben* I. 204.

2) *Grammatik d. Huzw* S. 24 u. 162

3) S. die geistreiche Erklärung dieses Wortes = *סִיכָרִים* von Derenbourg im *Journal asiatique* 1866, t. VII p. 440 fg

4) S. Reinaud: *Journal asiat.* 1861, Août et Sept. p. 170 note, vgl. *Mémoires de l'Institut* XXIV. p. 164. note 2.

5) S. unsere Geschichte der jüdischen Münzen, S. 149

6) Ueber die Nabathäer und was arabische Schriftsteller darunter verstehen, s. Quatremère im *Journal asiatique* 1835 Janvier—Mars p. 100—108. Wenn wir unbedingtes Zutrauen zu jenen arab. Berichten hatten, wie wir es in der That nicht haben, so wäre die eigenthümliche Analogie unserer Münzen

Spuren derselben weithin nach dem Osten des persischen Reiches, in der späteren Gestaltung ihrer Schrift gefunden zu haben. Wir meinen damit Inschriften, welche man sonst für Pehlewi gehalten, die wir aber als eine Abart der nabathaischen Schrift ansehen. Das Denkmal von Serpoul-i-Zohab (wie Flandin a. a. O. Pl. 211 es nennt)<sup>1)</sup>, oder Sir-i-Zohab nach George Rawlinson. a. a. O. III. 136<sup>2)</sup> hat Zeichen (noch ziemlich deutlich von Flandin gezeichnet, von Rawlinson aber in völligem Gekritzelt wiedergegeben), aus denen sich der spätere nabathaische Schriftcharakter theilweise erkennen lässt. Wir haben also nordöstlich von Bagdad, in der Gegend, wo man Holwan vermuthet, nicht weit von Kirmanschah Spuren des Volkes, dessen Denkmäler man bisher nur weiter nach Westen gefunden hat. Auch in der Provinz Sluster scheinen uns ähnliche Zeichen auf Monumenten entgegen zu treten und zwar in Tenghi Saulek bei Bode<sup>3)</sup>, dessen Abzeichnungen zwar nicht auf vollständige Treue, wie es uns vorkommt, Anspruch machen können, doch den nabathaischen und theilweise palmyrenischen Schrifttypus (beide sind bekanntlich nicht sehr verschieden) erkennen lassen. Dasselbe Urtheil kann man auch von den Inschriften fallen, welche Layard in Chusistan gefunden und die er in dem „Journal of the Royal Geographical Society XVI, p. 82“ veröffentlicht hat. Diese Aufzählung von Inschriften sollte nur den Beleg der weiten Verbreitung der aramäischen (nabathaischen) Schrift nach Osten constataren; doch werden wir dies stets nur als Vermuthung gelten lassen müssen, bis zuverlässigere Abzeichnungen, als die bisher bekannt gewordenen, veröffentlicht sein werden.

Das aber können wir mit vollständiger Sicherheit behaupten, dass wir in unsern Münzen die ältesten Spuren der Pehlewi-Schrift besitzen, und diese Schrift auf unsern Denkmalern giebt uns, paläographisch betrachtet, einen sichern Anhaltspunkt, dass wir mit der Datirung nicht zu hoch hinauf gegangen sind.

---

in dem Worte אֲחֻדִּי, auf welche wir oben aufmerksam gemacht haben, nicht sehr auffallend, wenn Mas'udi (bei Quatremère a. a. O. p. 106) Recht hatte, „que les rois qui faisaient partie des „Molouk-tawaf“, régnaient sur les Nabatéens . . Le dernier prince qui tomba sous les coups d'Ardeschir, fils de Babec, fut un roi des Nabatéens etc.“ Ein Körnchen Wahrheit liegt in solchen Berichten, es ist jedoch hier nicht der Ort näher darauf einzugehen.

1) Merkwürdigerweise findet sich auf diesem Denkmal eine Person mit ähnlicher Kopfbedeckung und Binde, wie wir sie auf den meisten unserer Münzen wahrnehmen.

2) Das Bild ist nach einer Skizze von H. Rawlinson ausgeführt. G. Rawlinson bemerkt über dieses Denkmal: „it is perhaps rather Proto-Chaldaean than pure Babylonian.“ Ein so hohes Alter zeigt das Monument sicherlich nicht, und Flandin setzt es wohl mit Recht ziemlich spät hinab.

3) Travels in Luristan and Arabistan II, Taf. Die Schriftzeichen sind schon früher abgebildet nach Bode's Zeichnung von Boré im Journal asiat 1842 vol. XIII, p. 238. Beide Copien differiren in manchen Punkten. Die Copie in dem englischen Werke scheint uns genauer zu sein.

Wir haben schon oben beiläufig bemerkt, dass die Schrift der persischen Provinzialherrscher eine Abart der aramaischen ist und am nächsten dem Schrifttypus der aramaischen Inschriften auf ägyptischen Monumenten kommt. Eine ganz sichere Datirung für diese lässt sich zwar nicht angeben, doch kommt man der Wahrheit am nächsten, wenn man die ältesten derselben, wie z. B. die Inschrift auf der Vase des Serapeums (s. diese Zeitschr. XI. S. 65 fg.) und die auf dem bekannten Stein von Carpentras spätestens in's 3te Jahrhundert vor Chr. setzt<sup>1)</sup>; die Papyrustagmente sind etwas später<sup>2)</sup>. Nun aber zeigen die Legenden unserer Münzen, besonders die der ältern, Formen bei den meisten Buchstaben, welche denen der genannten ägyptischen Steinmonumente nicht nur an Alter nicht nachstehen, sondern diese zum Theil überragen. Die Schriftzeichen, welche wir auf den Münzen für die Buchstaben א, ה, ו, פ, ק, ב, ט, ש, ז, ע, ג, מ, ל, finden, gehören zu denen, welche wir auf den älteren aramaischen Denkmalern antreffen, dagegen sind י und ך bereits so verkürzt, wie die Münzen der letzten Achameniden sie aufzeigen (z. B. auf den spätern Münzen von Tarsus und auf den von Ariarathes geprägten<sup>3)</sup>). Ein ganz eigenthümliches Verhältniss aber waltet bei der Form des Aleph ob, und diese in ihrer Entwicklung bildet das charakteristische Merkmal der Pehlewischrift. Während auf den ältern unserer Münzen es noch eine der hebräischen Quadratschrift ähnliche Gestalt hat<sup>4)</sup>, nimmt es auf den jüngern allmählig die Pehlewiform an: es hat den entgegengesetzten Weg der Bildung genommen, welchen das Estrangelo eingeschlagen: indem hier aus der gekreuzten Form des palmyrenischen Aleph rechts sich öffnende Schenkel eines doppelten spitzen Winkels geworden, haben sich bina Pehlewī die Schenkel nach links geöffnet. In dieser letztern Gestalt finden wir es z. B. in No. 5, und das ist die in geringer Weise modifizierte des spätern Pehlewī, während die meisten andern auf den übrigen Münzen die mehr alterthümliche der aramaisch-ägyptischen haben<sup>5)</sup>. An andern Orten z. B.

1) Das älteste Monument dieser Schrift ist das von uns s. plan. Sand III. S. 77 veröffentlichte Siegel. Das gewiss viel älter als das 3te Jahrh. v. Chr. ist.

2) Auch de Vogüe s. dessen: L'Alphabet égyptien etc. rapport des Detrouv. s. dessen Tafel: L'Alphabet araméen.

3) S. Waddington a. a. O. Pl. V u. VI.

4) Etwa wie das Aleph auf dem Stein von Carpentras: das der Inschrift der Serapeum-Vase ist alterthümlicher, vgl. die beid. ob. Schrifttafel.

5) Gerade so wie die nabatäischen Formen des Aleph auf den hauranischen Inschriften s. de Vogüe: Inscriptions nabatéennes et palmyreniennes du Hauran, revue archéologique 1841 uns Aufschluss über die Gestaltung des spätern geben, also auch unsere Münzen zu die spätere Pehlewischrift. Merkwürdig ist die Form des Aleph in No. 1 unserer Münzen, ein Dreieck mit einem Strich, welches sich auch auf den nabatäischen Inschriften des Hauran findet, auch hier hat dieselbe Entwickelung aus dem Nabatäischen Strich hervorgehend. Der Strich bei dem Aleph in No. 1 kann jedoch ein schiefes gezeichnetes Resch

in No. 3 hat es eine so eigenthümliche Gestalt, dass man es kaum in isolirter Stellung als solches erkennen würde, wenn seine Bestimmung als Aleph nicht durch Parallelstellen gesichert wäre. Die Erklärung der Gestalt jedoch auf paläographischem Wege macht keine weitere Schwierigkeit <sup>1)</sup>. —

Alles zusammengenommen, so macht die Schrift der Münzen den Eindruck, dass sie recht wohl an den Anfang des vierten, sicherlich aber in's dritte Jahrhundert v. Chr. und weiter hinab reiche, eine Zeitbestimmung, die auch zu der anderweitig gewonnenen sehr gut passt <sup>2)</sup>.

Um nun unsere Erkenntniss über die Münzprägung der untergebenen Herrscher Persiens und damit zu gleicher Zeit die über die fernere Entwicklung der Pehlewi-Schrift vor der Herrschaft der Sassaniden zu erweitern, wollen wir noch einige inschriftliche Denkmäler hier vortühren und das Ganze durch eine übersichtliche Schrifttafel zu erhellen versuchen.

Wir haben schon oben bei der Münze No. 16 fg. (S. 427) darauf aufmerksam gemacht, dass der Kopf im Av. almalig eine andere Form angenommen und endlich eine Nachahmung der Arsaciden sich herausgestellt habe, wenn auch durch den seltsamen Halbmond oberhalb des Kopfes <sup>3)</sup> eine gewisse Selbständigkeit in der Präge gewahrt worden: sonst aber reiht sich diese Münze im Grossen und Ganzen an die vorangegangenen an. Allem Anscheine nach haben die persischen Provinzialherrscher mit der zunehmenden Macht der Parther die Münzprägung nicht ganz aufzugeben nothig gehabt, doch sich mehr an die der Grosskönige anzuschliessen für zweckmässig erachtet. So finden denn andere Classen der sogenannten „Subparthians“, wie wir sie z. B. in der Sammlung des britischen Museums antreffen, ihre Erklärung. Nach den Tetradrachmen und Drachmen, welche wir auf Taf. I gegeben, hat diese Sammlung ähnliche Drachmen und kleinere Stücke (Obolen etc.) mit Königsportrait; im Rev. Tempel mit dem Betenden. Ueber diese bemerkt Herr Thomas in seiner neuesten Schrift (*Sassanian and early Armenian coins* p. 81: „The first change from the normal type is marked by a narrowed surface, and a deeper impression on the coin, associated with a Grecised adaption of the Scythic

sein; jedoch bleibt immer noch das Dreieck merkwürdig und bietet in dieser Gestalt eine ziemlich deutliche Analogie mit der des Sabathaischen in den Hauran-Inschriften.

1) Weiter unten bei der Erklärung der Schrifttafel kommen wir auf diesen und noch auf andere dahin gehöige Punkte zurück.

2) Ein Rückschluss von der Gestaltung der Schrift auf den Provinzialmünzen, die zur Zeit Mithridates I. s. weiter unten, geprägt sind, auf die unserigen, wird es auch rechtfertigen, dass wir ihre Datirung nicht tiefer hinaufschieben.

3) In anderer Weise finden wir ihn auf spätern parthischen Münzen.

headdress into the form of a helmet, surmounted by the Roman eagle. The helmet and the head it covers then degenerate into a coarser Roman design, sunk in a less perfectly modelled die, and on the reverse a bird is introduced opposite to the single Magus. These coins seem to be intentionally wanting in legends.

Next in order succeed a series of coins of very similar fabric, but a crescent takes the place of the eagle on the helmet. These pieces bear legends in the local character, but the letters are crudely formed, and irregularly distributed; among other imperfectly legible designations, they retain in two instances the name of *תִּירְדַּת*, *Itirdat*, „gift of fire“, probably the original compound, which has been perverted into the modern versions of „Artovart, Ardvates“ etc. The name is for the first time followed by the title *מֶלֶכָּא*, „king“.

And, finally, coins are found with an identical reverse, combined with a Parthian head imitating the profile of Tiridates I, (Arsaces II), and bearing the same name of *תִּירְדַּת*, *Tirdat*, with the now conventional title of *מַלְכָּא*.

Wir wollen nicht näher auf diese Eintheilung eingehen; da es uns hier bei der Fortsetzung der Münzprägung von Seiten der Stammesfürsten, mehr um die Entwicklung der Pehlewischrift als um Forderung der Numismatik auf diesem Gebiete zu thun ist, so unterdrücken wir unsere Einwurfe, zumal uns für diesen Augenblick kein hinreichendes Material zu Gebote steht. Jedenfalls gebührt Herrn Thomas das Verdienst zuerst den Boden, der bis dahin brach gelegen, urbar gemacht zu haben. Er hat sich eingehend mit dieser Classe von Münzen befasst in der Schrift: *Observations introductory to the explanation of the oriental legends to be found on certain imperial Arsacidae and Partho-Persian coins*, London 1859 (Separatabdruck aus dem *Numismatic chronicle* Vol. XII. p. 63 fg. <sup>1)</sup>). Später ist derselbe Gelehrte auf die nähere Bestimmung der alphabetischen Zeichen der Legenden nochmals mit einzelnen Bemerkungen in dem *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. XIII. p. 375 sq. und in seiner Ausgabe von Prinsep's: *Indian antiquities* II, p. 163 zurückgekommen. Seine frühere Lesung hat er endlich in manchen Stellen verbessert in seiner neuesten bereits erwähnten Abhandlung (*Num. chron.* N. 5. Vol. VI) <sup>2)</sup>. Die-

1) Saint-Martin in seiner angeführten *Histoire des Arsacides* I, p. 202 hat ebenfalls auf die zu besprechenden Münzen die Aufmerksamkeit gelenkt, ohne jedoch tiefer auf den Gegenstand einzugehen. Nach seiner eigenthümlichen, jetzt veralteten Ansicht über die parthische Münzprägung, schreibt er jene Münzen der persischen Stammesfürsten den parthischen Herrschern zu, als „monnaies vraiment arsacides“.

2) Der Vollständigkeit wegen sei noch angeführt, dass auch Lindsay a. a. O. pl. 10 einige Abbildungen der hierher gehörenden Münzen giebt und sie p. 239 mit einigen Bemerkungen begleitet: die ersteren sind jedoch sehr ungenau copirt, die letzteren bieten nichts Neues, und schliessen sich an das von Thomas Vorgesetzte an.

sen Forschungen schliesst sich Herr Fr. Lenormant <sup>1)</sup>, insofern die erste Abhandlung von Thomas in Betracht kommt, an; die späteren sind ihm unbekannt geblieben.

Thomas macht im Eingange seiner Untersuchung (Num. chron. XII. p. 23) darauf aufmerksam, was oben des Breitem auseinandergesetzt wurde, dass der parthische Staat ein Feudalsystem gebildet habe und dass der Herrscher nur ein König der Könige war „and that in every city there was a king“ <sup>2)</sup>, though at the same time there existed a class of sovereigns intermediate between the purely local maleks and the imperial potentate, who held, at times, considerable divisions of the country, under the terms of either direct appointment by the supreme ruler, or in virtue of their own power, which still found it expedient to avow a verbal allegiance to the common superior and it is among these we must expect to trace the issuers of the different classes of provincial coins, which are marked by the Parthian symbol of supremacy — the high tiara — and at the same time subjected to such typical modification as should separate them from the higher class of imperial money. The various types of coins united by the impress of the alphabetical symbols more especially under review, can scarcely be supposed to have emanated from a single province, and the proof afforded by inscriptions of the currency of the characters, whereby they are specially distinguished, would lead us, in the first instance, to look for their places of mintage generally in Fars, Ahwáz, as well as higher up the eastern bank of the Tigris“.

Nach diesen gewiss richtigen Bemerkungen giebt Herr Thomas die Beschreibung und die mutmassliche Bestimmung einzelner hierher gehörigen Münzen, und wenn diese ihm, nach unserer Ansicht nicht ganz gelungen ist, so muss man bedenken, dass man zur damaligen Zeit (1849) erst begonnen hat, die arsacidische Münzkunde zu betreiben und in der Lesung der Legenden, die auch heute noch nicht ohne Schwierigkeit ist, es an allen Vorarbeiten fehlte. Auch ist diese in den neuesten Schriften, wie gesagt, zum Theil berichtet worden.

Bekanntlich nennen sich alle parthischen Herrscher, bis Volageses I. auf ihren Münzen nach dem Gründer der Dynastie Arsa-

1) Études paléographiques sur l'alphabet Pehlvi, ses diverses variétés et son origine. Journ. asiat. VI. Sér. T. VI. p. 180 sq. Wir hatten unsere Abhandlung beinahe vollendet, als uns die des französischen Gelehrten zu Gesicht kam. Wir stimmen in manchen Punkten mit ihm überein, während wir in anderen von ihm abweichen müssen. Es ist zu bedauern, dass er das inschriftliche Material, zumal ihm das Kaiser Münzcabinet zu Gebote stand, nicht vernutzt hat. Die Stellen aus dem Filuist waren längst bekannt und benutzt. Vgl. auch über jene Stelle des Filuist die richtigen Bemerkungen von Ganneau. Journ. asiat. VI. Sér. t. VII. p. 429 sq.

2) Thomas führt für diese Ansicht interessante Belege aus Tabari (Ms. Royal Asiatic Society) an.

kes, so dass man nach der Iconographie und einigen andern Merkzeichen je eine parthische Münze einem bestimmten Könige zutheilen kann. Dass man in dieser Beziehung oft fehlgreifen kann, behauptet auch noch der neueste Bearbeiter v. Prokesch-Osten<sup>1)</sup>. Bei der Bestimmung der folgenden Münzen, aus deren Legenden sich nicht mit Sicherheit geschichtliche Personen und dem gemäss sicherere Daten ermitteln lassen, müssen die Portraits auch ein Wort mitreden. Es lässt sich nämlich nicht in Abrede stellen, dass im Av. derselben das Bild des parthischen Herrschers erscheint und mit volliger Sicherheit nehmen wir das des sechsten Arsaces, Mithridates I auf No. 2 (demgemäss auch auf No. 3, 4, 5) 6 und 7 wahr. „Seine vielbekannten Züge sind die eines gewaltigen Mannes mit starker Adlernase, mehr finsternen als heiteren Blickes, grossen Mundes und langen welligen, dichten Bartes“, so schildert seine Züge ein genauer Kenner der parthischen Münzen<sup>2)</sup>. Und das trifft auch bei den vorliegenden Münzen zu. Mit dem Bilde dieses Arsaces VI hat aber das seines Bruders Arsaces V, Phraates I viele Aehnlichkeit, daher auch die Münzen beider Bruder oft verwechselt worden sind; nur dass die Nase bei diesem nicht so hervortritt und fast gerade, auch sein Bart kürzer und nicht so dicht ist<sup>3)</sup>. Wir möchten daher No. 1 dem Phraates I zutheilen und dürfte diese die älteste der vorliegenden Stücke sein<sup>4)</sup>. Zuerst also spricht das Portrait des parthischen Fürsten im Av. — dass aber überhaupt ein solcher es sei, wird Niemand verkennen — dafür, dass die Provinzialherrscher insoweit die Oberhoheit der mächtigen parthischen Könige anerkennen mussten, dass sie das Bild desselben auf dem von ihnen genutzten Gelde neben dem ihrigen im Rev. pragen mussten. Nur den kräftigen Monarchen Mithridates I und seinem Vorgänger, „vielleicht dem Begründer seiner Macht“ s. v. Osten a. a. O. und Lindsay a. a. O. p. 7, vgl. auch Richter: Hist. krit. Versuch S. 42) ist es wohl erst möglich geworden eine mehr achtungsgebietende Stellung den Unterkönigen gegenüber einzunehmen, und diese auch bei der Münzprägung der letzteren geltend zu machen. Aehnliche Erscheinungen bieten uns die indo-scythischen und baktrischen Münzen und in späterer Zeit die von Edessa und Characene (vgl. Numismatische chronique Vol. XVIII, pl. 1, p. 1 sq.). Gehen wir nunmehr etwas genauer auf die Legenden einzelner Münzen ein; die Beschreibung derselben

1) Archaeologische Zeitung 1866, No. 213.

2) v. Prokesch-Osten a. a. O. der archaol. Zeitung S. 204

3) S. v. Osten das. Auf der Taf. daselbst findet sich eine Tetradrachme von Arsaces V, sub no. 1. Drachmen von Arsaces V. u. VI. s. bei Lindsay Pl 1. Auf die Zeichnungen des letztern ist freilich wenig zu geben, wie denn überhaupt die Iconographie der parthischen Könige noch sehr im Argen liegt.

4) Identisch mit unserer Münze ist gewiss no. 20 Plate 10, bei Lindsay. die Inschrift ist aber hier noch undeutlicher.

als unserm Zwecke ferner liegend übergehen wir, da sie ohnehin keine weiteren Schwierigkeiten bieten und von Thomas (a. a. O.) gegeben sind. Sie sind sammtlich bis auf No. 5, 6 und 7 demselben entlehnt. Es sind Drachmen, während 6 und 7 der Form nach kleinere Stücke zu sein scheinen<sup>1</sup>. Von der Legende hinter dem Kopfe bei No. 1 ist nur noch .....  $\text{דָּאִיִּן}$  deutlich, das auf das  $\text{ד}$  folgende lässt sich leicht zu  $\text{דָּאִיִּן}$  oder  $\text{דָּאִיִּן}$  ergänzen, ob auch  $\text{דָּאִיִּן}$  zu  $\text{דָּאִיִּן}$   $\text{דָּאִיִּן}$  mass dahin gestellt bleiben.

No. 2 hat nun im Rev. eine Inschrift, welche Herr Thomas in seiner letzten Abhandlung liest  $\text{דָּאִיִּן דָּאִיִּן דָּאִיִּן}$  (Dakin). Das erste Wort ist nach ihm auch vielleicht Dakin zu lesen. Wir mochten den letzten Buchstaben des ersten Wortes nicht  $\text{ד}$ , sondern  $\text{ז}$ , und den dritten nicht  $\text{ד}$ , sondern  $\text{ז}$  lesen. Die Legende bei Wilson (s. unsere Taf. II. No. 5) scheint uns eher ein  $\text{ז}$ , als ein  $\text{ד}$  zu bieten, so dass der Name in No. 2, 3 und 5  $\text{דָּאִיִּן}$  Dakin lautet, in No. 4 steht dafür  $\text{דָּאִיִּן}$  Diakan. Das darauf folgende  $\text{דָּאִיִּן}$  ist unzweifelhaft. Auch der Vatername  $\text{דָּאִיִּן}$  Iturdat mochte bis auf den ersten Buchstaben, der für ein Jod etwas zu lang scheint und eher für ein Sam gehalten werden konnte, nicht anzufechten sein. Ueber das letzte Zeichen in  $\text{דָּאִיִּן}$ , wie Thomas liest, können wir unsere abweichende Ansicht nicht in der Kürze hier vortragen; wir mussten sonst eine ausserordentliche Analyse der Sassaniden-Denkmalen, auf denen es ebenfalls häufig vorkommt, geben. Nur soviel müssen wir hier bemerken, dass wir das fragliche Zeichen für ein He halten, was an einem andern Orte eingehender begründet werden soll (vgl. auch weiter unten). Wer aber der Unterkönig Dakin und wer sein Vater Iturdat oder Saturdat gewesen sei? beantwortet uns nicht die Geschichte, wir wissen nur, dass sie zu Zeit Arsaces VI. geherrscht haben müssen.

Zu derselben Zeit müssen die Provinzialherrscher, welche auf No. 6 und 7 im Rev. abgebildet sind, gelebt haben. Die Legenden sind nicht in dem Grade deutlich, dass wir eine Vermuthung über dieselben aussprechen vermöchten. Erst eine grössere Anzahl von Exemplaren lassen einen bessern Erfolg hoffen.

In No. 8 und 9 ist der erste Name  $\text{דָּאִיִּן}$  (Artahster, Artaxeixes) leicht zu lesen, ebenso  $\text{דָּאִיִּן}$  beidemal; den Namen des

1 Ich verweise hier auf die Abbildung der Münzen von der Güte des Herrn Dr. Julius Friedländer, die Stücke gehören der B. d. d. k. k. Münzkabinet an, mit den Access. Nummern 1244 u. 1832 bezeichnet. Sie kamen von Busch von. Das Gewicht derselben hat Herr Friedländer mit nicht angegeben, er bemerkt jedoch, dass das Bild in 2v. obli. das des Midrindes ist. Auch Herr Lenzmann (a. a. O. p. 290) ist der Ansicht, dass die Münzen No. 5 u. 6 dem Werke von Wilson *Antiqua*, pl. XV. 2 u. 3 entsprechen.

2 Ganz unbegründet ist Lenzmann's Lesung, welche zum Theil den Indizes von Thomas folgt  $\text{דָּאִיִּן דָּאִיִּן דָּאִיִּן}$ .



Vaters liest Thomas כַּאֲרִיךְ, ebenso Lenormant, der in dem Kopfe im Av. den des Phraataces (Arsaces XV, nach Andern XVI) sehen will. Eine gewisse Aehnlichkeit unseres Abbildes mit dem der Drachmen dieses Fürsten (vgl. bei Lindsay Pl. 3) ist wohl vorläufig, weniger mit dem der Tetradrachmen (s. v. Osten, a. a. O. in d. archäol. Ztg. No. 10.). Der Schrift nach konnte allerdings mehr als ein Jahrhundert zwischen den Münzen von Arsaces VI und XV liegen, doch bleibt diese Bestimmung noch immer ungewiss.

So wenig wir die Persönlichkeiten der Münzherrn in No. 8 und 9 kennen, ebenso auch in No. 10. Die Inschrift liest Thomas, unterstützt von einem besser erhaltenen Exemplar

מִתְרִידָט מַלְכָּא בְרִי (בְּרִי) כַּמְיָה נִלְכָּא <sup>1)</sup>

Das Bild des parthischen Königs ist auf der vorliegenden Tafel ganz verloschen. Besser erhalten ist das bei Lindsay (Plate 10, No. 21), das offenbar mit dem unsrigen identisch ist. Es scheint uns eins der spätern Volageses zu sein, also das jüngste der vorliegenden Münzen. Doch ist auf die Zeichnung bei Lindsay nicht viel zu geben, und so bescheiden wir uns jeder näheren Bestimmung.

Eine fernere Kunde von der Entwicklung der Pehlewi-Schrift vor den Zeiten der Sassaniden geben uns einzelne Münzen, welche von den parthischen Königen selbst geprägt und entweder ganz mit semitischer (Pehlewi-) Schrift oder zum Theil mit derselben neben der griechischen versehen worden sind.

Wir geben zuerst von der letztern Art zwei Münzen, von denen die eine noch nicht veröffentlicht ist <sup>2)</sup>, s. No. 11 in der beiliegenden Taf. II. Sie reiht sich ganz in Betreff der Fabrik und der Legende an die Münzen der spätern Arsaciden mit barbarisch griechischen Legenden <sup>3)</sup>, welche an der Stelle wo sonst ΒΑΣΙΛΕΥΣ . . . zu stehen pflegt, den Namen des regierenden parthischen Königs in Pehlewi-Schrift führen. Diese und ähnliche Münzen sind wahrscheinlich in den mehr westlich gelegenen Provinzen des grossen Arsacidenreiches geprägt worden, während die vorhergenannten mehr den östlichen angehören. Unsere Münze hat ganz deutlich die Zeichen

מִתְרִידָט מַלְכָּא

d. h. „der König Mithridat“. Wer dieser sonst in der par-

1) In כַּאֲרִיךְ sieht Thomas den Namen Kobad auf Sassanidenmünzen bei Mordtmann in dieser Ztschr. VIII, Taf. I. 17 ebenso geschrieben. Auf einer andern persischen Münze fand Thomas (s. Num. chron. a. a. O. p. 5) denselben Namen mit כַּאֲרִיךְ bezeichnet.

2) Wir verdanken einen galvanoplastischen Abdruck der Güte des Herrn Madden, der uns zugleich die Notiz gab, dass die Münze seit 1848 dem brit. Museum angehört und 3.5 gr. wiegt. Herkunft unbekannt.

3) S. Lindsay, plate 4.

thischen Geschichte der spätern Zeit <sup>1)</sup> nicht genannte König gewesen sei, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben; es wird uns zwar ein Mithridat, als Schwiegersohn des Königs Artaban III genannt, in dessen Gebiet Anilaus Verwüstungen anrichtete, wofür jener sich rachte (Joseph. arch. 18, 9,; ob dieser aber Münzen geprägt, ist uns unbekannt und wenn auch die Möglichkeit sich nicht bestreiten lässt, so ist doch schwerlich eine so barbarisch griechische Legende für die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts nach Chr. zu constatiren.

Besser unterrichtet sind wir über den Münzherrn der Münze No. 12 (Taf. II), welche wir dem Werke von Lindsay (Plate 4, No. 87) entlehnt haben. Er theilt sie Arsaces XXVII, oder Volageses II zu. Er bemerkt über unsere Münze <sup>2)</sup>: „The earliest drachms of this prince (those with short beard), exhibit the legend regular and like that of his predecessors. On the earliest of those with long beard, we also observe a regular legend, but the first line corresponding with the word *BASILEUS*, is in a character quite different from that of the Parthian Greek, and which none of my correspondents skilled in the Oriental languages have been able to interpret, the later and ruder coins of this king, also retain traces of this singular character, but that and the Greek letters which follow, are extremely barbarous“.

Nachdem dem Verfasser Thomas' Arbeiten (v. J. 1849.) vorgelegen haben, nimmt es uns Wunder, dass man die erste Zeile der genannten Münze nicht habe entziffern können. Sie ist zu lesen:

יְלֹגֶשֶׁס מְלִכָא

„der König (Volagschi) Volageses“.

Wenn wir auch bei den nicht sehr sorgfältigen Abzeichnungen Lindsay's nicht dafür einstehen können, dass die semitischen Zeichen ganz treu wiedergegeben sind, so reichen sie doch hin, um den angegebenen Lautwerth zu constatiren. Auch unter Volageses III (a. a. O. Pl. 4, No. 89—90 und 95) giebt Lindsay Abbildungen von Münzen, die gleichfalls in der ersten Reihe semitische Zeichen haben, von denen ich wegen schlechter Zeichnung nur zu sagen weiss, dass sie wohl מְלִכָא enthalten, aber nicht יְלֹגֶשֶׁס, das jedoch auf den Volageses IV und V (das. No. 93, 94) wieder erscheint <sup>3)</sup>. Man kann daher bei besserer Abzeichnung bei No. 89.

1) Etwa bis zu einem der früheren Mithridate, also in die vorchristliche Zeit hinauszugehen, ist wegen der Fälsch und der Fassung der Legende unzulässig: diese Merkmale weisen uns etwa in den Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr.

2) a. a. O. p. 161.

3) Thomas (a. a. O. Num. chron. N. S. Vol. VI p. 4, note 4) hat ausser מְלִכָא auch אֲרַבְנֵי Artabanes auf den parthischen Münzen der spätern Zeit (das sind die hier im Text genannten) gefunden. Leider giebt er jedoch nichts Näheres über dieselben. Auch Chwolson: Achtzehn hebraische

90 und 95 vielleicht eine andere Bestimmung treffen<sup>1)</sup>. Bei einzelnen Münzen, welche Lindsay Vologeses V zutheilt No 94, 95, 96, finden sich auch hinter dem Königskopf semitische Zeichen, nach unserer Ansicht die Anfangsbuchstaben des Königsnamens, bei No. 94  $\text{נל}$  (=  $\text{נלש}$ ), bei No. 95 vermuthlich  $\text{נל}$  (=  $\text{נל}$ ). No. 96  $\text{נל}$ , ganz analog dem griechischen B, das sich bekanntlich auf den Münzen Vologeses III und V hinter dem Kopfe findet s. z. B. die Tetradrachmen bei Lindsay, Pl. 6 und weiterhin.

Von einem Könige der Parther desselben Namens sind auch die Münzen No. 13 und 14 (Taf. II) geprägt, die wir dem Werke von Thomas Num. chron. XII) entlehnen. Es sind Kupfermünzen (No. 13=104 grains, No. 14=100 grains), auf der einen Seite das Bild des parthischen Königs, hinter demselben ein B; auf der andern ein eigenthümliches Symbol<sup>2)</sup>, um welches die Inschrift<sup>3)</sup> läuft. Diese liest Thomas:

נלש ארשך מלכא מלכא

d. h. „Vologeses, der Arsacide, König der Könige“. Das letzte Wort  $\text{מלכא}$ , das in No. 13 fehlt, will Thomas in einem besser erhaltenen Exemplar des kaiserlichen pariser Cabinets gesehen haben. Auch ich erinnere mich eines Exemplars, das jenes  $\text{מלכא}$  enthält. Ich muss jedoch Anstand nehmen mit Thomas ein  $\text{מלכא}$  zu lesen; ist die Copie nur einigermaßen treu, so ist das Jod als kleiner senkrechter Strich, wie in No. 14 zu erwarten, auch müsste das Nun eine andere Form haben. Es scheint mir daher das über dem symbolischen Zeichen nichts weiter, als ein  $\text{מלכא}$  zu sein. Auch möchte ich statt  $\text{ארשך}$ , lieber  $\text{ארש}$  lesen, das dem Arsakes eher

Grabchriften aus der Krim (Separatdruck aus den Mémoires de l'Académie impériale de St Pétersbourg VII. Tom. IX. No. 7 S. 64, kann nur eine solche Münze gemeint haben, welche der König Chosroes Zeitgenosse Papaj's geprägt hat. Auf dieser ist das sehr deutliche, man möchte sagen, in Quadratschrift gerastete Legende  $\text{מלכא ארשך}$  zu lesen. Die Münze ist im Besitze von Barthelmeuf, und Christen leant sie nur aus einer Copie Dorn's. Möchte dieser nun die orientalische Wissenschaft so sehr verdiente Gelehrte dieses interessante Denkmal der Öffentlichkeit übergeben!

1) Ein Beweis, wie wichtig eine solche Copie dieser Münzen wäre

2) Über die Bedeutung desselben ist man noch nicht ins Reine gekommen. Es ist bei uns bereits nur Münze aus dem vierten christlichen Jahrhundert, nur den Satrapenmünzen des Dariuses s. Waddington: Mémoires, pl. V, 5, 6 und de Luyves: Essai sur l'onomastique des Satrapes, p. 64. Mit der Benennung „L'croix d'or“ H. L. Kreuz ist weiter keine Erklärung angegeben. Auch können wir uns kaum legen, in diesen Zeichen ein religiöses Symbol des Avesta-Glaubens zu sehen, weil wir sonst bei den Parthern keine sicheren Spuren jenes Glaubens gefunden haben. Nach Mommsen in dieser Zeitschr. XIX, S. 478 No. 3 finde es sich auch auf einer Sassanidenmünze Artaschar I. Ob diese Münze aber mit Recht jenen Könige angehört, dürfte man bezweifeln.

3) Die Bemühungen früherer Gelehrten um die Entzifferung der Legende s. bei Thomas a. a. O.

entspricht. Da die Schriftzeichen ganz die Form der sogenannten persopolitanischen Pehlewi-Schrift haben, so kann man diese Lesung ohne Zwang rechtfertigen; jedenfalls wird ein besser erhaltenes Exemplar die Sache in's Reine bringen und bis dahin mag meine Hypothese neben der Lesung von Thomas Duldung finden.

Was nun das Datum der Inschrift anbetrifft, so ist diese durch den Königs-kopf bestimmt. Ist dieser wirklich der Vologeses des III? Thomas selbst scheint darüber noch in Zweifel zu sein, indem er in einer Anmerkung sich dahin ausspricht: „I do not disturb the classification which assigns these coins to Vologeses III, though the grounds of the appropriation are of necessity somewhat conjectural“. Das Monogramm *B* hinter dem Kopfe weist nach gewöhnlicher Annahme entweder auf Vologes III oder V hin. Wir finden aber auf den Münzen des Königs Val von Edessa, als eines parthischen Vassallen, den parthischen Königs-kopf im Rev. mit dem Monogramm *B*, während der Av. das Bild Val's mit der Estrangelo-Inschrift „der König Val“ zeigt (s. Seott im Num. chron. a. a. O.); da aber jener edessenische König um das Jahr 138—140 regierte, so kann das Bild des Königs nur den Vologeses II darstellen. In der That hat es auch die grösste Aehnlichkeit mit dem auf der von uns besprochenen Münze, so wie mit dem auf einer Tetradrachme bei Lindsay Pl. 6 No. 26, und wir stehen daher nicht an, auch für die Münze mit der Legende 𐭪𐭫𐭮𐭥𐭭𐭮𐭥 eine Zeit in der Regierung Vologeses II in Anspruch zu nehmen (v. 121—148 n. Chr.). Wenn wir nun die Schrift der letzten Legende mit der von No. 11, die gleichfalls der Zeit von Vologeses II angehört, zusammenstellen, so werden wir gewiss die Differenz, wenn auch hauptsächlich in dem Lamed des Wortes 𐭪𐭫𐭮𐭥 nicht verkennen; es ist jedoch möglich, dass die Schuld in ungenauer Copie zu suchen ist; grosser aber ist der Unterschied zwischen dem Schrifttypus der Münzen des Mithridates und Vologeses und dem der übrigen früher behandelten Legenden (Taf. II, 1—10), der nicht durch den geringen Zeitunterschied erklärt werden kann; vielmehr zeigen sich hier schon die Unterschiede in der Schrift des Pehlewi, die ganz besonders unter den zur Zeit der Sassaniden abgetassten inschriftlichen Monumenten so recht in die Augen springen. Die Legenden der Provinzialmünzen (Taf. II, 1—10), die wir als Fortsetzung der Münzprägung von Taf. I betrachtet haben, sind das Prototyp des eigentlich sassanidischen Pehlewi, während der Schrifttypus der Münzen Taf. II, 10—14 der des sogenannten persepolitischen geworden ist.

Für die in diese Gegenstände nicht ganz eingeweihten Leser fügen wir eine kurze Erläuterung hinzu. — Wir besitzen von den Zeiten Artschir Bahegan's, also von der Gründung der Sassaniden-Herrschaft (225 n. Chr.) an, bis zu ihrem Untergang durch die Araber zahlreiche Monumente in Stein und Erz, deren Inschrif-

ten man gewöhnlich als die ältesten Spuren des Pehlewi betrachtet hat. Das älteste unter den derartigen Denkmälern <sup>1)</sup> ist

1. das von Nakschi-Rustam, das von Artschir oder Artaxerxes, dem Gründer der Dynastie, handelt und in zwei verschiedenen Pehlewi-Schriftarten und griechischer Uebersetzung abgefasst ist. Diese letztere hat es schon de Sacy <sup>2)</sup> ermöglicht den Sinn des Pehlewi im Ganzen richtig zu entziffern. Bei Flandin (Vol. IV, pl. 181, ter) sind die drei Inschriften folgendermassen geordnet:

Zu oberst die Westpehlewi-Inschrift <sup>3)</sup>, dann die griechische und zuletzt die Ostpehlewische <sup>4)</sup> und zwar auf dem links stehenden Pferde, das nach dem Kopfschmucke seines Reiters ohne Zweifel den König Artschir trägt, der von dem Reiter zur Rechten (ohne Zweifel dem letzten parthischen König Artaban) das Diadem nimmt <sup>5)</sup>. Auf dem Pferde zur Rechten ist wieder eine trilinguis, zu oberst in ostpehlewischer, dann griechischer und zuletzt westpehlewischer Schrift. Die erste Inschrift enthält nichts weiter, als die Nachricht: „Dies ist das Abbild Artschir's, Sohnes Papeki“), etc.“ mit vielen Titeln in 4 Zeilen; die zweite nur die Worte: „Dies ist das Bild des gottlichen Ahuramazda“ פתכלי זה בני אחרמזר in ostpehlewischer Schrift, und פתכלי זה אחרמזר אלהא in Westpehlewi, entsprechend dem Griechischen: *τοῦτο το πρόσωπον του θεος*.

1) Wir geben die wichtigsten inschriftlichen Denkmäler mit Hinweis auf das grosse Werk von Flandin und Costé (6 Bände in fol.) „La Perse“. Die Sammlung ist die vollständigste und unsern Wissens noch nicht für paläographische Zwecke ausgenutzt worden. Die Inschriften dürfen jedoch nur mit grosser Vorsicht für wissenschaftliche Zwecke benutzt werden, da sie leider sehr unzuverlässig copirt sind. Man kann sich leicht davon überzeugen, wenn man sie mit andern treuen Abschriften vergleicht. Nicht viel besser sind einzelne Copien bei Texier: *Description de l'Arménie, la Perse etc.* Paris 1852, fol. II, pl. 142.

2) *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse*, Paris 1793 u. Journ. des Sav. an. 5, No. 4.

3) Wir nennen so das sogenannte parthische oder persepolitische Pehlewi; es ist dies der Schrifttypus, den uns die Münzlegenden Taf. II, 10—14 geboten haben.

4) Der Schrifttypus der Münzen Taf. II, 1—10, sonst sassanidisches Pehlewi genannt.

5) Wir geben hier die Erklärung dieses Bildes nach herkömmlicher Weise, mochten aber nicht die Verantwortlichkeit für die Richtigkeit übernehmen, da wir nicht unbegründete Zweifel dagegen anführen konnten; unter andern: wir finden auf Gemälden mit Pehlewi-Inschrift nicht selten eine einzelne Person abgebildet, welche ein solches sogenanntes Diadem in Händen hat, wo also an Huldigung gegen einen Andern nicht zu denken ist. Wir glauben eher, dass mit dieser Darstellung eine religiöse Handlung angedeutet sei.

6) etc. פתכלי זה מסדין, so lesen wir den Anfang, entsprechend dem Griechischen *Τοῦτο το πρόσωπον* etc. Das זה entspricht dem chald. רנה, wie נר unserer Münzen (s. oben Taf. I) dem chaldäischen נר. Das Zeichen, welches wir als He lesen, ist ganz dasselbe, welches wir oben bei der Besprechung der Münze Taf. II, No 2 als solches bezeichnet haben.

2. Eine trilinguis in derselben Weise handelt von Schapur I, dem Sohne Artschir's und ist im Ganzen schon richtig von de Sacy erklärt <sup>1)</sup>. Auch sie findet sich auf einem Monumente zu Nakschi-Rustam, oder genauer zu Nakschi-Redjâb <sup>2)</sup>.

3. Von demselben König Schapur ist die grosse Inschrift von Hagjabad in der Nähe von Persepolis) ausgegangen, dem Inhalte nach, wie uns scheint, ein Dekret in den zwei oft genannten Schriftformen <sup>3)</sup>. Sie ist am besten copirt von Westergaard und im Anhang zu seinem „Bundehesh“ (Havniae 1851) p. 83 und 84 mitgetheilt <sup>4)</sup>. Er erklärt die Sprache dieser Inschriften für entschieden semitisch, wogegen Spiegel, wie uns bedünken will, mit Recht behauptet, dass nur einzelne semitische (aramäische) Wörter sich eingemischt haben, in der Wp Form mehr und stärker aramäisch gefärbt, wie in der Op. <sup>5)</sup>

4. In der Nähe des Monuments von Nakschi-Rustam (No. 2), (à côté du Basrelief à l'est) theilt Flandin eine bis jetzt noch nicht veröffentlichte Inschrift mit von 31 Zeilen, die, wie uns scheint, von Schapur und seinem Sohn Bahram I (𐭮𐭲𐭭𐭩𐭭𐭩𐭭 in der Inschr., sonst 𐭮𐭲𐭭𐭩𐭭𐭩𐭭, mit dem Zusatze 𐭮𐭲𐭭𐭩𐭭𐭩𐭭𐭩𐭭) handelt. Sie ist nur in Op. abgefasst <sup>6)</sup>.

5. Von Schapur und seinen Söhnen Hormuz und Bahram spricht, wie uns scheint, die grosse Inschrift in Op. in der Nähe von Persepolis (in Takhti-Jemschid). Sie ist sehr luckenhaft und sehr verwischt (s. Ouseley II, pl. XLII)

6. Dieselben Personen sind auch genannt <sup>7)</sup> auf einer sehr grossen Inschrift „basrelief du triomphe de Chapour <sup>8)</sup>“ aus Nakschi-Rustam. Trotz des grossen Umfanges (sie zählt 73 Zeilen in Folio) sind doch nur sehr wenige Wörter lesbar. Die Schrift ist Op.

7. Jungern Datums ist eine noch nicht veröffentlichte Inschrift bei Flandin pl. 46 „Inscription du III<sup>ème</sup> Basrelief sur la rive droite de la rivière“ in der Nähe von „Chapour“ (also westlich von Schiras). Sie ruht, wie aus dem Inhalte hervorgeht, von Nersi (Nar-

1) Vgl. auch Spiegel, Grammatik der Hinzvâresch-Sprache S. 169 fg.

2) Abgezeichnet bei Flandin, IV, pl. 190. Eine ziemlich gute Copie findet sich auch bei Ouseley: travels in Persia, Vol. II, pl. LV, no. 19—21.

3) Wir bezeichnen von nun an Ostpehlwi mit Op., Westpehlwi mit Wp, und die Schrift der oben gegebenen Münzen Tat I mit Ap. d. i. Altpehlwi

4) Bei Flandin, sehr incorrect, pl. 193, bis. Eine Erklärung des Anfanges dieser Inschrift s. Spiegel a. a. O. S. 174 fg.

5) Vgl. über das Sprachliche dieser Inschriften auch: Haug, über die Pehlwi-Sprache, Göttingen 1854, S. 5 fg.

6) Wenn Flandin (Texte p. 153) glaubt, dass Niemand dieser Inschrift Erwähnung thut und sie ganz unbekannt war, so irrt er, denn Ouseley a. a. O. II, p. 292 spricht von derselben.

7) Vgl. Ouseley II, pl. LV, no. 17.

8) Bei Flandin pl. 181 u. 181 bis.

ses) einem Zeitgenossen Diocletian's, her. Weil sie bisher ganz unbekannt und nicht sehr umfangreich ist, sei es uns gestattet sie hier nach unserer Lesung mitzuthellen. Sie ist in der Op. Form abgefasst:

פחכלי <sup>1)</sup> זנה (מזדיסן?)  
 בגי ניסרחי  
 מלכאן מלכא  
 איראן איראן  
 מנוצחרי מן יודאני  
 מזדיסן בני <sup>2)</sup> שחפוחרי  
 מלכאן מלכא איראן  
 ואזיראן נפר בגי  
 ארחהשחר מלכאן  
 מלכא

„Dies ist das Bild des Ormuzdverehrs, des gottlichen Nerses, Königs der Könige von Eran und Nichteran, Sprossling himmlischen Geschlechtes des Ormuzdverehrs, des erhabenen Schapur's, des Königs der Könige von Eran und Nichteran, Enkel des erhabenen Artaxerxes, des Königs der Könige“.

8. Es folgen sodann der Zeit nach die Inschriften von Kirmanschäh, welche de Sacy (u. a. O.) schon im Ganzen richtig erklärt hat nach den Copien von Niebuhr und später nach einer besseren von Bembo (in d. Mémoires de l'Institut, II, p. 173 fg.), so dass Boré's Erklärung im Journal asiatique (Juin 1841, p. 640 sq.) nicht viel Neues bieten konnte<sup>3)</sup>. Die Urheber der Inschriften sind Schapur II und III und schliessen sich daher in Bezug auf die Schrift an die vorherige an<sup>4)</sup>.

Diese Denkmäler der ersten Sassaniden sind hinreichend, um uns einen Einblick in die von ihnen gebrauchte Schrift zu verschaffen. Neben diesen stehen uns aber zu diesem Ende auch zahlreiche Münzen zur Seite, die sammt und sonders in der Op. Form abgefasst sind, wenn auch nach der Zeit der Abfassung — sie reichen von der Gründung der neupersischen Herrschaft bis zu ihrem Sturze — die Form der Zeichen sich etwas modificirt hat, während eine dritte Quelle zur Ergründung der Schriftform zahlreiche Gemmen, ebensowohl in Op., als auch in Wp. abgefasst sind<sup>5)</sup>; in geringerer Zahl in dieser Schriftart.

1) Gewiss falsch copirt, statt פחכלי.

2) Bei Flaudin טיפוחרי, in der folgenden Zeile איראן, und in der nächstfolgenden ארחהשחר. Andere Fehler haben wir stillschweigend verbessert.

3) Vgl. Duheux: Journal asiat. Janv. 1843. p. 28.

4) Die Inschriften sind auch bei Flaudin pl. 6.




5) Ueber die Entzifferungsversuche der Münzen s. die Literatur bei Mordtmann in dieser Ztschr. VIII, S. 6 fg. u. das. XIX, S. 374 fg.; über die Gemmen: ders. in dieser Ztschr. XVIII, S. 1 fg. Vgl. Thomas, Journ. of the Royal Asiatic Society, XII, S. 373 fg.



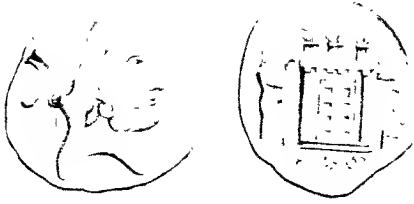


waresch entwickelt hat. Aus dem Op. ist dann auch ohne Zweifel die sogenannte Zendschrift entsprossen, und hat einen grösseren Umfang an Lautzeichen genommen, da die vorgefundenen nicht dem Organismus dieser lautreichen Sprache genügten.

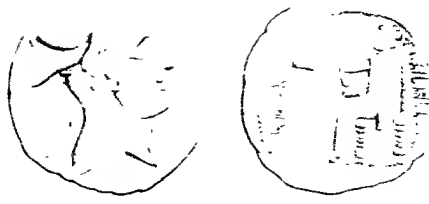
Eine Ableitung aber des Op. vom Wp. oder umgekehrt ist ebenso wenig statthaft, wie die der hebr. Quadratschrift vom Alt-hebräischen; sowie dies und jenes vom Altaramäischen abzuleiten ist, also auch das Op. und Wp. in allmäliger Entwicklung von dem altern Pehlewi, der Münzschrift, wie wir sie auf Taf. I angetroffen haben. Diese ist, wie gesagt, bereits eine jüngere Entwicklung des aramäischen Alphabets. Ihr Auftreten aber in so ausgebildeter Form, wie sie die Provinzialmünzschrift zeigt, lässt uns den Schluss ziehen, dass das **aramäische Alphabet schon in sehr früher Zeit nach dem Osten vorgedrungen** ist, eine Erkenntniss, welche für die Untersuchung des arianischen und indischen Alphabets von grosser Bedeutung ist, was jedoch weiter anzutuhren nicht dieses Ortes ist. Wir schliessen vielmehr unsere Untersuchung mit einer kurzen Erläuterung der beiliegenden Schrifttafel, welche lediglich die Zeichen aufführt, welche auf unsern Münzen sich finden; in erster Reihe (I) diejenigen der altern Provinzialmünzen, in zweiter (II) die der jüngeren Op.) und in letzter (III) die der parthischen Münzen (Wp.). Wenn in der Col. II oder III ein Buchstabe sich nicht auf den Münzen findet, so haben wir in [ ] denselben in Col. II aus dem sassanidischen, in Col. III aus dem persepolitischen Alphabete ergänzt. Vollständige Alphabete dieser beiden Schriftarten hier mitzutheilen schien uns überflüssig, da sie an andern Orten schon häufig gegeben worden sind <sup>1)</sup>. Statt dessen geben wir lieber zur Vergleichung eine Tafel der aramäisch-ägyptischen Zeichen, welche als die ältesten Abkömmlinge des altaram. Alphabets zu betrachten sind und, wie schon oft angedeutet, die grösste Aehnlichkeit mit den Zeichen unserer Münzen Taf. I haben.

1) Von dem persepolitischen und sassanidischen bei Thomas: Num. chron. XII, nebst Ergänzungen in dem Journal of the Royal As. Soc. XIII, ferner von Lenormant a. a. O. Die Formen bei dem letzteren sind oft sehr ungenau gezeichnet. Von beiden Gelehrten weichen wir in der Bestimmung des He, dem wir für das Sassanidische das in unserer Schrifttafel Col. II und für das Persepolit. das in Col. III abgebildete Zeichen zuweisen, ab. Dagegen nimmt Cheth seine gewöhnliche Stellung ein, wenn auch der Lautwerth, bei der sehr weichen Aussprache dieses Buchstaben, dem He noch näher, wie in andern semit. Alphabeten steht. — Andere Buchstaben wie  und  sind bisher noch nicht in dieser Schriftart nachweisbar; sie haben, wie wir bestimmt wissen, dem alten aramäischen Alphabet nicht gekehrt. Eine -Form, wie sie Thomas und nach ihm Lenormant in III auführen, scheint uns noch nicht gesichert. Für das Sassanidische der Münzen und Manuscripte reicht die Tafel bei Mordtmann im VIII. Bde dieser Ztschr. aus, wemgleich sie viele Ergänzungen zulässt.

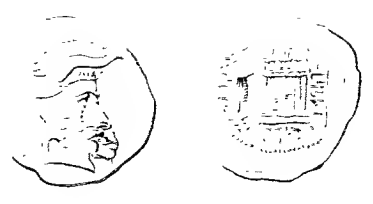
1.



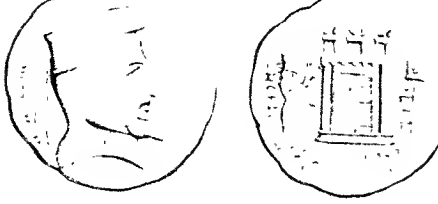
2.



3.



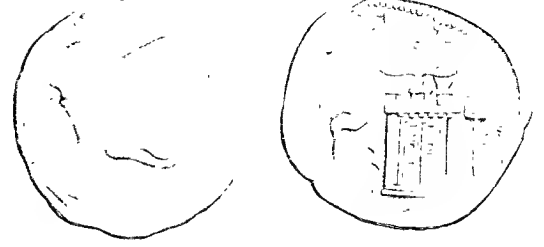
4.



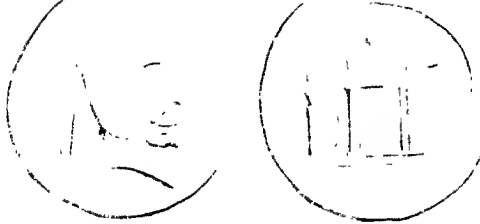
5.



6.



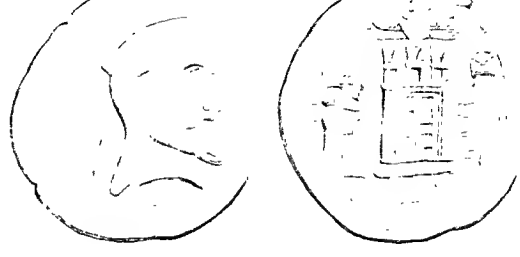
7.



8.



9.



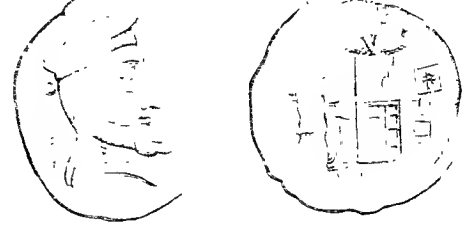
9<sup>a</sup>.



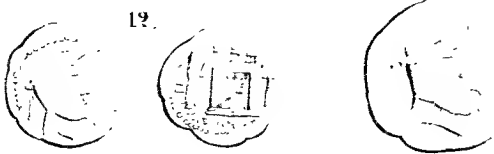
10.



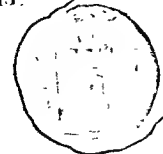
11.



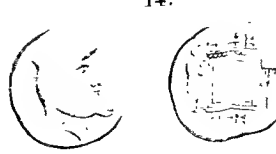
12.



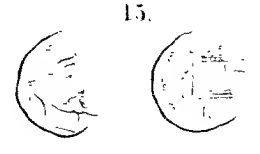
13.



14.



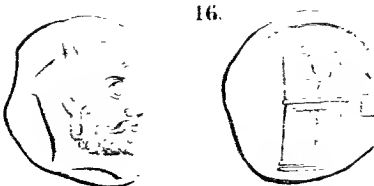
15.



17.



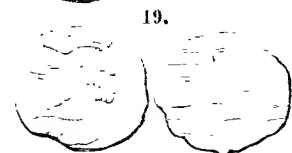
16.



18.



19.





1.



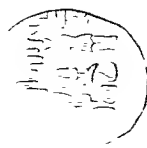
3.



4.



5.



6.



7.



8.



9.



10.



11.



12.



13.



14.





Griechisch-  
ägyptisch.

Schrifttafel des ältern Behlewi von den Münzen Giau's

		I	II	III
α	Ⲁ ⲁ Ⲃ	ⲌⲍⲆⲇⲈⲉⲊⲋⲌⲍ	ⲎⲏⲐⲑ	ⲓⲔ
β	ϣ ϣ ϣ	ϣϣϣϣϣ	ⲓ	ⲓ
γ	ⲁ		ⲓ	ⲓ
δ	Ⲅ	ⲄⲄⲄⲄ	ⲓⲓ	Ⲅ
η	Ⲉ Ⲉ Ⲉ	ⲈⲈⲈⲈⲈ	Ⲉ Ⲉ Ⲉ Ⲉ	(Ⲉ Ⲉ)
ι	ⲓ ⲓ	ⲓⲓⲓ	ⲓⲓⲓⲓ	ⲓ ⲓ
κ	ⲓ	ⲓ	(ⲓ)	(ⲓ)
π	ⲡ ⲡ ⲡ ⲡ	ⲡⲡ	ⲡ	ⲡ
ρ	ⲃⲃⲃ			
σ	Ⲍ Ⲍ	ⲌⲌⲌ	Ⲍ	Ⲍ
τ	Ⲅ Ⲅ	ⲄⲄⲄⲄ	ⲄⲄⲄ	ⲄⲄⲄ
υ	Ⲍ Ⲍ	ⲌⲌⲌ	ⲌⲌⲌ	ⲌⲌⲌ
φ	Ⲅ Ⲅ	Ⲅ	Ⲅ Ⲅ Ⲅ Ⲅ Ⲅ	Ⲅ Ⲅ Ⲅ
χ	Ⲅ Ⲅ	Ⲅ Ⲅ	ⲓ	ⲓ
ψ	ⲓ ⲓ ⲓ	ⲓ(ⲓ)	ⲓ	
ω	ⲓ	ⲓ		
ⲁ	ⲓ	ⲓⲓ	ⲓ	ⲓ
Ⲃ	ⲓⲓ	ⲓⲓ(ⲓ)	ⲓ	
ⲃ	ⲓⲓ			
Ⲅ	ⲓⲓ	ⲓⲓⲓⲓⲓ	ⲓⲓⲓ	ⲓ
ⲅ	ⲓⲓ	ⲓ	(ⲓ)	ⲓⲓⲓ
Ⲇ	ⲓⲓⲓ	ⲓⲓⲓⲓⲓ	ⲓⲓⲓⲓⲓ	ⲓⲓ



## Erklärung der Schrifttafel (s. Taf. III).

Aleph. Dieser Buchstabe ist einer der charakteristischsten des Pehlewitypus in seiner jüngeren Entwicklung. In seiner früheren Gestalt freilich unterscheidet er sich nicht merklich von den aramaisch-ägyptischen Formen, z. B. in den Münzlegenden Taf. I, 4 u. 12, denen am nächsten die No. 10 u. 11 kommen. Den Uebergang zu den eigentlichen Pehlewi-Formen des Aleph bilden die in der Legende No. 2, 9, b. und weiter 3, 5 u. 6. In dieser letztern Inschrift sind die meisten andern Buchstaben noch auf der alterthümlichen Stufe stehen geblieben, während das Aleph bereits den Uebergang zu den Formen der Legenden Taf. II, 1—10 bildet. In diesen nimmt allmählig dieser Buchstabe die Gestalt an, wie wir sie auf sassanidischen Denkmälern vorfinden, sowohl auf denen von Persepolis als auf denen der östlicher gelegenen Theile des Sassanidenreiches. Hat man auf diese Weise die Entwicklung dieses Buchstaben verfolgt, so überzeugt man sich leicht, dass Rawlinson's Behauptung (s. *Journal of the Royal Asiatic Society*, X, p. 78), als sei die Form des Pehlewi-Aleph vom hebräischen Aleph abgeleitet, ganz unbegründet ist.

Beth hat auf den altern Münzlegenden (Taf. I) noch die altaramäische Form behalten; denn der geöffnete Kopf bei diesem Buchstaben findet sich schon auf altern Monumenten; im allgemeinen ist die Gestalt ganz so, wie auf den aramaisch-ägyptischen Denkmälern. Auf den jüngern dieser Gattung findet sich schon die Form, wie sie in dem Wp. angetroffen wird, deren Verkürzung das Op. Beth ist. Es drängt sich bei diesem Zeichen wiederum die Erscheinung auf, dass das Wp. seine Entwicklung unterbrochen, während das Op. schon früher eine reichere Formenmannigfaltigkeit und schnellere Entfaltung vollzogen hat <sup>1)</sup>.

Gimel haben wir auf den älteren und jüngeren Provinzialmünzen nicht angetroffen, erst auf den Vologeses-Münzen ist die Form nicht unähnlich der der aram.-ägyptischen Denkmäler. Man darf voraussetzen, dass die älteren Provinzialmünzen keine andere als die Gestalt des sassanidischen Gimel aufgezeigt haben wurden <sup>2)</sup>.

1) Wir zweifeln keinen Augenblick, dass bei einer reicheren Anzahl von Denkmalen aus der Zeit der jüngern Provinzialmünzen, als die ist, welche aus Taf. II, 1—10 bietet, sich Formen für Beth finden werden, welche den Uebergang von Col. I zu II vermitteln. Ubrigens findet sich das Beth-Zeichen in Col. II nur in dem Worte 𐭪𐭫 „Sohn“, das seines häufigen Gebrauches wegen eine solche Verkürzung leicht zulässt. Dieselbe Erscheinung zeigt das Nabathäische bei diesem Worte, wo vollere und verkürzte Formen des Beth sehr häufig nebeneinander anzutreffen sind.

2) Der Buchstabe Gimel ist auf Lapidari- und Münzinschriften häufig mit 𐭪 (= 𐭪𐭪 oder 𐭪𐭫) oder 𐭫 (= 𐭫𐭪) verbunden; es ist uns daher unklar, weshalb Mordtmann in der Schrifttafel (in dieser Ztschr. VIII, Taf. V) und noch oft auf Geminusinschriften (das. XVIII) solche Composita als einen Buchstaben = 𐭪 liest.



Daleth hat in unserm Alphabet im älteren Schrifttypus ganz gleiche Gestalt mit dem Resch, wie im ursprünglichen aramäischen, und sogar dieselbe bewahrt bis in die Zeiten, in welche wir die Mithridates-Münze (Taf. II, 11) versetzen; wenn es auch an Bemühungen nicht gefehlt hat, beide Buchstaben ד und ר zu unterscheiden. Im Op., als dem weiter ausgebildeten Typus, ist dieses gelungen durch Veränderung des Buchstaben selbst, während man im Wp. z. B. in der Inschrift von Haghiabad zum diakritischen Punkte oder Strich unter dem Daleth seine Zuflucht nahm, wie man dasselbe Mittel schon sehr früh im Palmyrenischen beim Resch versuchte <sup>1)</sup>. Die Veränderung des Daleth im Op., wie sie auf den Münzen Taf. II, 1—10 wahrzunehmen ist, gleicht der Form, wie wir sie oft in palmyrenischen Inschriften beim ד und ר antreffen, oder dem Resch in den nabathaischen Inschriften der Sinaitalhalbinsel. Die so veränderte Form des Daleth ist denn auch in sassanidischen Inschriften stehend geblieben und dadurch merklich von seinem Zwillingsbruder unterschieden <sup>2)</sup>. Auch das Kaf, mit dem das Daleth in der älteren Schrift die meiste Aehnlichkeit hatte, ist durch eine Modification im Fusse desselben in der späteren Weiterbildung kenntlich.

Das He tritt in den ältesten Formen des Pehlwi sogleich in der Doppelgestalt auf, die wir auch im Altaramäischen wahrnehmen. Die drei ersten (links) in unserer Schnitttafel sind, wie bereits erwähnt <sup>3)</sup>, schon auf den ältesten babylonischen Siegeln, ferner auf syrischen Münzen (zu Hierapolis, s. Waddington a. a. O. Pl. VII, 1 u. 2 u. p. 90) zur Zeit der Achemeniden vorhanden und sind so recht das Vorbild der betreffenden Formen des hebr. He der Quadratschrift geworden, wie wir es auf der Inschrift von St. Jakob in Palästina angetroffen. Die drei letzten He unserer Schnitttafel (Col. I) sind nicht minder alt, wie die drei ersten, und darf es uns daher nicht Wunder nehmen, wenn wir sie fast um dieselbe Zeit neben einander im Gebrauch finden <sup>4)</sup>. Dass nun die Formen in Col. II — bei den zwei letzten ist dies deutlicher, als bei den zwei ersten — von den drei letzten Col. I abzuleiten sind, lässt sich paläographisch ohne Schwierigkeit recht-

1) Ueberhaupt hat das *א* syrische Schrifttypus in seiner Weiterbildung ausser dem im Texte angegebenen Punkte v. Muthes mit dem Pehlwi. gemein, was namentlich durch die gleiche Herkunft seine Erklärung findet.

2) In den jüngsten Pehlwi-Formen ist das Daleth derart verkürzt, dass man in den Manuscripten ein weiteres diakritisches Zeichen gebrauchen musste.

3) S. oben S. 429.

4) Derselbe Fall findet Statt auf den aram. nabathaischen Inschriften im Hauran (s. die Inschriften bei de Vog. d., *revue archéologique* 1861), wo wir z. B. in No. 2, Z. 2 in den Worten כח כח כח beide Formen des He neben einander antreffen.

fertigen <sup>1)</sup>: ebenso die Formen Col. III, die wir zwar nicht auf unsern Münzen, wohl aber doch auf den Wp. Denkmalern wahrnehmen. Wer sieht in ihnen nicht die Aehnlichkeit mit den palmyrenischen und nabathaischen He-Formen, ja das Estrangelo und noch mehr das Simplex (𐤀) des Syrischen ist ganz identisch mit ihm. Es wäre überhaupt eine ganz auffällige Erscheinung, wenn man mit manchen Gelehrten diese Form nicht als He anerkennen wollte; da doch das ältere Pehlewi sicherlich ein He hatte, wesshalb sollte das jüngere dieses Zeichens ganz verlost gegangen sein? Es ist dies freilich bei manchen Buchstaben der Fall, doch dann fehlen sie, wenigstens nach den bisher bekannt gewordenen Denkmalern zu urtheilen, auch in ältern Dokumenten, z. B. beim Teti und Kphi; obgleich Kemer mit Entschiedenheit behaupten konnte, dass nicht anzufindende Denkmäler diese Buchstaben ans Licht bringen. Haben doch unsere Münzen zum ersten Mal ein Ain anzuweisen.

Waw ist wie im Altaramaischen fast ganz gleich dem Phe; man wird bei jenem Schrifttypus zwar oft in Versuchung geführt einen Unterschied zu constatiren, indem Phe den Kopf mehr gebogen hat, doch werden sich dann ebenso viele Ausnahmen aufzeigen lassen. In den jüngern Formen hat sich die Gestalt nicht wesentlich geändert.

Sain ist nur noch in einstrichiger Gestalt im Pehlewi der Münzen vorhanden, wie es schon auf Tarsus-Münzen also anzutreffen ist. Das Gewicht von Abydos bildet, wie bereits oben angedeutet worden, den Uebergang. Das spätere Pehlewi der Sassaniden hat wieder die zweistrichige Form gewählt, um sie von ähnlichen Buchstaben zu unterscheiden.

Cheth ist zweimal auf den ältern Münzen mit Sicherheit zu constatiren, in No. 12 u. 14, ganz in der Gestalt der aramaisch-ägyptischen Monumente. Ueber den Lautwerth haben wir schon oben gesprochen. Auch auf den jüngern Münzen ist das Cheth fast unverändert geblieben (s. Taf. II. 9 u. 10). Das Persepolitamische (Wp.) stimmt ganz mit dem Syrischen (Nabathaischen und Palmyrenischen); auch die sassanidische Form ist leicht auf die ältere zurückzuführen; ganz ähnliches Cheth findet sich übr-

---

1. Schwieriger in sprachlicher Beziehung. Eschsch's bedarf in Weiter, weil es die Namenverbindung vermittelt und das dann 𐭪𐭫 gelesen werden müsste. In 𐭪𐭫 auf den sassanidischen Denkmalern ist es ganz in der Ordnung. Vielleicht findet ein Anderer für das 𐭪𐭫 eine genügende Erklärung. Hypothesen könnten wir manche aufstellen, führen es aber für zweckmassiger so zu drucken. Die älteste Form für dieses notwendige Zeichen, wie das zweite auf der Münz (Taf. I. 1. Sandbagawest Test II) war dasselbe ebenfalls als He (𐭪𐭫 𐭪𐭫), während er es sonst als Jod nimmt. Es wäre ein grosser Gewinn in paläographischer Beziehung, wenn sich auf ältern Münzen nochmals dies Zeichen vorfände.

gens auch im Nabathäischen, so wie die jüngsten Formen in den spätern sassanidischen Münzen und der Pehlewi-Schrift der Manuscripte ganz ähnlich dem spätern Syrischen ist.

Teth hat sich bisher im alten Pehlewi nicht gefunden, im jüngeren wird bekanntlich sein Lantwerth durch Tav ersetzt.

Jod hat ganz die Waudelung durchgemacht wie im Aramäisch-Aegyptischen. Aus der vierstrichigen Form ist die dreistrichige und später die zweistrichige geworden. Das dritte Zeichen in Col. I ist aus der Münzlegende No. 3 und kann nur den Lautwerth des Jod in dem Worte  $\text{אֲבִיָּא}$  haben, analog der Legende No. 2. Die Form ist übrigens für diesen Buchstaben im Nabathäischen die gewöhnliche und findet sich sogar auch auf einem jüngern Papyrusfragmente <sup>1)</sup>. Eine fernere Verkürzung bis zu einem kurzen Strich ist sodann im Op. und Wp. vor sich gegangen.

Kaph hat sich schon auf cilicischen Achämenidenmünzen schwer vom  $\text{ק}$  und  $\text{כ}$  unterscheiden lassen, nur der etwas grössere Schaft macht es zuweilen kenntlich. Und in der That scheint dies in Taf. I, 4 der Fall zu sein, so dass man die Legende eher  $\text{כִּי־כִסָּא}$  als  $\text{כִּי־כִסָּא}$  zu lesen versucht würde. Es hätte dann eine Umstellung Statt gefunden, wie dies auch sonst im Pehlewi nachzuweisen ist <sup>2)</sup>. In andern Stellen, wie z. B. 9, b und 10, ist das Kaph grösser, als das folgende Resch, es mag daher in No. 4 nur ein Versehen des Stempelschneiders Statt gefunden haben. Auf den Münzen, welche den Uebergang von den älteren persischen Provinzialmünzen zu den jüngern bilden, haben wir das Kaph zuweilen in dem Worte  $\text{כִּלְךְ} = \text{כ}$  geformt gefunden und der Querstrich zur Linken des Schaftes macht es auch in Col. II kenntlich und unterscheidet es vom Resch, daher wir oben in Taf. II, No. 2 fg. lieber  $\text{כִּלְךְ}$  lesen mochten. Das Wp (Col. III) hat auch hier wieder die vollere, unverkürzte Form, ebenso auch auf den Lapidarinschriften, in den sogenannten persepolitischen Inschriften, während in den sassanidischen eine verkürzte Form herrschend geworden, die zum Unterschiede vom Daleth noch mit einem kleinen Strich am Fusse versehen ist.

Lamed bedarf keiner Erläuterung.

Mem können wir nur in dem Worte  $\text{מִמְּךָ}$  I, 6 in alter Form nachweisen. Wie aus der altern die jüngere hervorgegangen, ist leicht zu erkennen.

Nun ist in der alten Form des Aramäischen noch auf den ältern Provinzialmünzen geblieben, während es auf den jüngern stark verkürzt erscheint.

Samech. Mit Sicherheit ist nur die erste Form in Col. I nachzuweisen in I, 4 und ist es höchst charakteristisch hier die ara-

<sup>1)</sup> Im Nachlasse von E. F. Beer in der Universitätsbibliothek in Leipzig.  
<sup>2)</sup> Vgl. Spiegel: Grammatik des Huzvaresch, §. 18 Anm. 4.

maisch-ägyptische, wie sie z. B. der Stein von Carpentras hat, wieder zu finden. Die zweite aufgeführte Form aus der Legende I. 6 ist wohl regelrecht gebildet, doch nicht mit Sicherheit als Samech zu bestimmen. Die Form Col. II ist häufig auf sassanidischen Lapidar- und Münzschriften; die auf den sogenannten persepolitischen Denkmalern sonst als Samech angegebene Form ist uns noch sehr zweifelhaft; doch haben wir darauf, als nicht zu unserm Thema gehörig nicht weiter einzugehen.

Ain ist nur auf den alten Münzen in No. 12 vorhanden, aber hier mit Sicherheit zu bestimmen. Im jüngern Pehlewi fehlt dieser Buchstabe ganz.

Ueber Phc ist oben bei Waw das Nothige gesagt.

Zade. Die beiden ersten Formen sind ganz so, wie im Aramäisch-Ägyptischen, die dritte ist noch zweifelhaft, weil aus der Legende 9, a gezogen, s. über dies oben S. 411.

Koph ist bisher auf den alten Münzen nicht gefunden worden, im jüngern Pehlewi fehlt dieser Buchstabe und wird sein Lautwerth durch Kaf ersetzt.

Resch vgl. oben zu Daleth.

Schin ist zwar nur einmal auf den alten Provinzialmünzen in No. 14 gefunden, aber hier mit Sicherheit zu bestimmen. Die Entwicklung der Formen auf den Vologeses-Münzen ist leicht zu finden und ist auch wiederum das Wp. sich an das Palmyrenische anschliessend. Ob in Col. II die Form sicher als Schin zu bestimmen sei, ist fraglich, s. oben.

Tav bedarf keiner weitern Erläuterung.

- - -

## Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

### Eine aramäische Inschrift auf einem babylonisch-assyrischen Gewichte.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

„Zu demselben Erbeuisse“ — nämlich dass man nach dem Silbertalente von 6000 Drachmen oder 3000 Statern rechnete, sagt Brandis in seinem Werke: Das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen. S. 54 — „leitet ein in Abydos aufgefundenes, wohlerhaltenes, bronzenes Gewichtsstück, welches genau nach demselben Modell gearbeitet ist, wie die bronzenen Löwen aus Ninive, und wie jene an der Basis eine aramäische Inschrift zeigt, über deren Bedeutung kein Zweifel obwaltet. Sie bezeugt, dass das Gewicht von einem Schatzbeamten geprüft worden sei, giebt aber sein Nominal nicht an“. In der Anmerkung dazu heisst es: „Die Inschrift **אספין לקבל סתריא זי בנפא** wird von de Vogué erklärt: „Controlé en présence des conservateurs de l'argent“. Dem Sinn nach übereinstimmend übersetzt Levy, „Genehmigt oder recht befunden von Seiten des Satrapen, der über das Silber gesetzt ist“. — Diese Erklärung ist bereits vor fünf Jahren gerade in ihren wichtigsten Bestandtheilen von mir berichtet worden und hat meine Auffassung die Zustimmung derjenigen Sachkenner gefunden — worunter auch Hr. Prof. Levy —, denen sie bekannt geworden; allein diese Berichtigung befindet sich in dem ersten Bande meiner „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben“ (S. 204 f.), und es ist traurig genug, dass einer „jüdischen Zeitschrift“ bis jetzt noch fast die Räume selbst der umfassendsten deutschen Bibliotheken unzugänglich sind und deren Inhalt auch den unbelangtesten und von allen Seiten gern aufnehmenden deutschen Gelehrten unbekannt bleibt. Es wird daher nothig, auf die Hauptsache nochmals zurückzukommen.

Man hat das Wort **סתריא** verkannt, und es ist hier von Bedeutung. Es ist nichts Anderes als das talmudische **אסתריא** und das syrische **ܫܬܪܝܐ**, also: Stater, und die Inschrift ist demnach zu übersetzen: genau entsprechend . . . Silberstatern. Es scheint, dass das Zahlzeichen 3000 bis jetzt auf der Inschrift übersehen worden; oder sollte es etwa als selbstverständlich zurückgeblieben

sein? Ich nehme nunmehr  $\text{שֶׁבַע}$  für das (sieben Male: 5, 8, 6, 8, 12, 13, 7, 17, 21, 26) in Esra vorkommende  $\text{שֶׁבַע}$ , und bedeutet dasselbe: genau, vollständig. Das heisst nun bei dem Gewichte, dass Nichts an ihm fehlt, bei der Ausführung eines Befehles, dass nicht das Geringste unterlassen, er vielmehr pünktlich vollzogen wird. Wir erkennen demnach das Wort auch nach seiner aramaischen Abstammung, es kommt von  $\text{שָׁבַע}$  zählen, und heisst: abgezählt, d. h. eben: genau. Von den ähnlichen Stämmen sind ja alle Münz- und Gewichtbenennungen abgeleitet, wie  $\text{שֶׁבַע}$  zunächst Gewicht,  $\text{שֶׁבַע}$  Gezähltes,  $\sigma\tau\epsilon\tau\eta\rho$ , statera, libra Gewicht und Waage bedeutet. Ebenso kommen auch von ihnen Derivata vor im Sinne von: genau abgewogen, einander gleichstehend, so heisst besonders im Späthebraischen  $\text{שֶׁבַע}$ : gleichstehend, ohne dass eine Seite ein Uebergewicht hat, z. B.  $\text{שֶׁבַע דָּבָרִים שֶׁבַע}$ , noch ist die Sache gleichwiegend, daher die Entscheidung zwischen beiden verschiedenen Erklärungen zweifelhaft (Mischnah Sotah 5, 5),  $\text{שֶׁבַע שֶׁבַע}$ , beide sind gleichwiegend, stehn einander vollkommen gleich (M. Kerithoth 6, 9 vgl. noch Bereschith rabba c. 1), daher denn der stehende Ausdruck:  $\text{אֵין בֵּית דִּין שֶׁבַע}$ , ein Gerichtshof darf nicht gleichwiegend sein, d. h. nicht aus einer geraden Mitgliederzahl bestehn, weil sonst der Fall eintreten könnte, dass zwei widersprechende in ihm sich geltend machende Ansichten eine gleiche Anzahl von Zustimmenden fände und kein entscheidendes Uebergewicht vorhanden wäre (M. Sotah 9, 1. Sanhedrin 1, 6). In gleichem Sinne kommt vor  $\text{שֶׁבַע שֶׁבַע}$ , das ebenso construirt ist wie unser  $\text{שֶׁבַע שֶׁבַע}$ , aufgewogen gegen, gleichstehend, so in dem üblichen Satze  $\text{מֹשֶׁה שֶׁבַע שֶׁבַע בְּלִי יִשְׂרָאֵל}$ , Moses war gewogen gegen ganz Israel, d. h. gleichwiegend, gleichbedeutend, vgl. z. B. Mechlitha Anfang des Abschnittes über das Lied am rothen Meere (zu 2 Mos. 15, 1) und sonst häufig.

Wie nun unser  $\text{שֶׁבַע}$  in der Bedeutung: gleichstehend, genau entsprechend, seine Parallele hat an  $\text{שֶׁבַע}$ , so findet auch  $\text{שֶׁבַע}$  in Esra mit dem Sinne von „vollständig, ohne dass etwas zurückbleibt“ seine Parallele in dem aramaischen  $\text{שֶׁבַע}$  und  $\text{שֶׁבַע}$ , gewogen, gezählt, was dann auch mit einem folgenden Verbum bekennt: bis zum letzten Reste. Dies ist der eigentliche Sinn der Unheilverkündigung an Belsazar — welche Daniel nur erweitert ausführt — in Daniel 5, 25:  $\text{שֶׁבַע שֶׁבַע שֶׁבַע שֶׁבַע}$ , gezählt, gewogen und in Stücke zerbrochen, d. h. völlig zerbrochen, ohne dass etwas davon als unversehrt übrigbleibt. Denselben Ausdruck finde ich auch in einem zwei Male in der Mischnah (Edujoth 3, 3. Chullin 9, 2) vorkommenden Ausspruche des alten um die Zeit der Tempelzerstörung lebenden Dossa ben Harkhinas wieder, der aber bald missverstanden wurde. Dort ist nämlich die Rede davon, wie stark die Schafschur sein müsse, von der, nach 5 Mos. 18, 4, dem Priester ein Antheil zu geben ist. Während die Schule Schammai's die Abgabe schon bei dem Scheeren von zwei Schafen verlangt, tritt

nach der Schule Hillel's die Verpflichtung erst ein, wenn fünf Schafe geschoren werden. Dieser Ansicht stimmt auch Dossa ben Harkhinas bei mit einer noch näheren Bestimmung, indem er sagt: חמש רחלות גזוזות מנה מנה ופרס חייבות בראשית הנו, fünf Schafe, die geschoren sind . . . verpflichten zur Priesterabgabe; die übrigen Gelehrten behaupten dagegen: כל שהן, fünf Schafe, mögen sie auch noch so wenig geschoren sein. Es ist mir kein Zweifel, dass Dossa eben verlangt, die Schafe müssen „gezählt, gezählt und gebrochen“, d. h. vollständig abgeschoren werden, wenn die Verpflichtung zur Abgabe eintreten soll, dass es dazu aber nicht genügt, wenn bloß ein Theil abgeschoren wird. Dem treten nun die andern Gelehrten mit der Behauptung gegenüber, dass wenn auch nicht Alles, sondern nur irgend etwas von ihnen abgeschoren wird, die Verpflichtung schon eintritt. Das כל שהן „was es auch sei“ steht so dem „gänzlich“ als richtiger Gegensatz gegenüber, wenn auch immerhin die Schur ein beträchtliches Quantum betragen muss, da ja dem Priester mindestens ein Gewicht von fünf jüdischen oder zehn galiläischen Sela abgegeben werden muss, wie es im Verfolge heisst. Die Phrase מנה מנה ופרס wurde jedoch bald unbekannt, und schon die Thosseftla an beiden Orten fugt ihr erklärend hinzu: שהן שבעים וחמש סלעים; sie nimmt also מנה in der Bedeutung: Mine, פרס als Hälfte, also  $2\frac{1}{2}$  Minen, deren eine 30 Sela beträgt, das Ganze 75. Eine solche Bezeichnung ist ganz ungewöhnlich, und die Angabe der übrigen Gelehrten wird nun in ihrer Unbestimmtheit ganz unverständlich; giebt Dossa eine bestimmte Zahl an, so müssen auch seine Gegner ein bestimmtes, wenn auch geringeres Gewicht angeben, da sie sich ja auch nicht mit dem Geringsten begnügen können. Die Gemara (Chullin 137 b) ist daher auch ganz unsicher in der Erklärung ihrer Meinungen: der Eine glaubt, es müssten  $37\frac{1}{2}$  Sela abgeschoren werden, ein Anderer gar 60, von denen der Priester doch nur einen erhalte, während ein Dritter bloß 6 Sela verlangt, von denen dennoch dem Priester fünf zukommen. Diese Unsicherheit beweist, dass ihnen der Sinn des Ganzen unklar geworden, die richtige Bedeutung des Satzes מנה מנה ופרס vergessen war; durch deren Wiederherstellung wird jedoch das Ganze in helles Licht gesetzt.

Hiermit gebe ich meine früher aufgestellte Vermuthung, dass „Asperu“ eine kleine Münze bedeute, auf: eine solche kommt zwar in einer wiederholten Mischnahstelle (Ma'sher scheni 2, 9. Edujoth 1, 10) vor. Allein diese Erwähnung ist selbst in der thalmudischen Literatur zu sehr vereinzelt, und sonst kommt der Münzname im Alterthume gar nicht vor, so dass er auch für unsere Inschrift nicht anzuwenden ist. Die Erwähnung des Stater aber auf diesem Gewichte dürfte für die Bestimmung der Zeit, aus welcher das aufgefundenene Gewicht sich herschreiben mag, entscheidend sein, doch überlasse ich dieselbe den Männern vom Fache.

# Alphabetische und akrostichontische Lieder bei Ephräm.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

Es ist auffallend, dass weder die römischen Herausgeber der Werke Ephräm's noch die Männer, welche neuerdings aus Handschriften Lieder Ephräm's mitgetheilt haben, die Herren Bickell und Overbeck, darauf aufmerksam gemacht haben, dass Ephräm für eine ziemlich grosse Anzahl von Liedern, nach dem Vorgange mehrerer Psalmen und der Klageheder in der hebräischen Bibel, die Kunstform gewählt hat, die Strophen nach der Reihenfolge des Alphabets zu ordnen. Es ist dieses Uebersehen um so auffallender, als ausdrücklich von ihm bezeugt wird, dass er **ܠܟܬܝܒܬܝ ܕܠܟܬܝܒܬܝ** geschrieben, bei Assen. Bibl. orient. I. p. 58 ff. und III P. 1. p. 63. Dass es aber wirklich von den Herausgebern übersehen worden ist, dafür spricht schon zur Genüge ihr ganzliches Stillschweigen über diesen Punkt; ein weiteres Zeugniß aber ist, dass einzelne kleine Berichtigungen, welche bei Beachtung dieser beabsichtigten regelmässigen Aufeinanderfolge der Buchstaben sich als nothwendig herausstellen, von den Herausgebern gleichfalls nicht erkannt worden sind.

Als bald begegnet uns in der römischen Ausgabe Th. II S. 336 ff. ein solches Lied nach Doppel-Alphabet, indem jede Strophe aus vier sieben-sylbigen Zeilen besteht, je zwei mit dem-selben Buchstaben beginnen; nur in der zweiten mit Lomad beginnenden Strophe fehlen zwei Zeilen. Auch das 22te Lied gegen die Ketzer auf S. 485 ff. ist ein aus alphabetischen Strophen, die meist zehn sieben-gliederige Zeilen — zuweilen auch blos neun, aber auch oft mehr als zehn — enthalten, bestehendes; wie es scheint, deutet Ephräm die Anwendung dieser Kunstform am Anfange des Liedes mit den Worten an: **ܠܟܬܝܒܬܝ ܕܠܟܬܝܒܬܝ**, die freilich noch ausserdem zum ganzen Zusammenhange des Gedichtes gehören. Bei Beachtung derselben ergeben sich nun zwei nothwendige Umstellungen einzelner Wörter. S. 486 B ist nämlich statt **ܠܟܬܝܒܬܝ ܕܠܟܬܝܒܬܝ** etwa zu lesen: **ܠܟܬܝܒܬܝ ܕܠܟܬܝܒܬܝ**, indem mit diesem Verse die Sain-Strophe beginnt, und ebenso sind S. 487 Z. 3 v. n. die Worte umzustellen: **ܠܟܬܝܒܬܝ ܕܠܟܬܝܒܬܝ**, indem die Strophe mit 'Ain beginnen muss. Auch das vierte polemische Lied in Th. III S. 5 ff. beginnt alphabetisch — wobei mancher Buchstabe in mehreren Strophen wiederkehrt —, allein nach dem Dolath findet sich von S. 6 E. an ein regelloses Stück, das bis S. 7 F reicht, von da an aber wird regelmässig mit He fortgefahren, und während das Lied mit dem





letztere Schin und Thav in reicher Anzahl hinzufügt. Auch Nr. 68 (S. 126 ff.) ist alphabetisch, und muss daher V. 25  $\text{Jo st. J}$  gelesen werden, ebenso 69 (S. 128 f.), 70 (S. 130 f.), wo V. 50 sprachrichtig  $\text{صلا ص}$  gelesen werden muss, und 74 (S. 138). Ebenso sind die zwei zusammengehörigen Lieder, welche Overbeck als 13. und 14. giebt (S. 342 ff.), alphabetisch, und kehren mehrere Buchstaben vielfach wieder.

Diese nun durch zahlreiche Beispiele unwiderleglich erhärtete Thatsache hat um so weniger Ueberraschendes, als die hebräische Bibel mit dem Beispiele vorangegangen war und das Syrische, welches vocalärmer als das Hebräische ist, die regelmässige Aufeinanderfolge der Consonanten um so deutlicher hören lässt und darin um so mehr einen künstlerischen Wohlklang empfinden konnte. Wenn wir daher wieder viele andere Lieder finden, welche ein blosses Bruchstück aus dem Alphabete darbieten, so ist sicher auch bei ihnen Dies nicht zufällig, sondern diese regelmässige Aufeinanderfolge ist absichtlich gewählt, nur hat entweder der Vfr. selbst das Alphabet nicht zu Ende geführt, oder es sind uns blos Bruchstücke von Liedern aufbewahrt, die ursprünglich ein ganzes Alphabet umfassten. So reicht das sechste polemische Lied in der römischen Ausgabe III S. 12 ff., das die alphabetische Folge, mit mehrfacher Wiederholung einzelner Buchstaben, bewahrt, lediglich bis Jod, dergleichen das 26. (S. 44 ff.), das 32. (S. 57 ff.) bis Cheth, die sechste Fürbitte für die Todten (S. 232 f.) bis Khaf, die 21 (S. 269 f.) bis Lomad, indem Sain hergestellt werden muss durch die Berichtigung von  $\text{صائين}$  in  $\text{صائين}$  und Teth durch die von  $\text{تير}$  in  $\text{تث}$ , die 23. (S. 271 ff.) bis Khaf, indem die letzte Strophe mit  $\text{واتا}$  ohne Waw beginnen muss, die 27. (S. 276 f.) bis Jod, wo die sechste Strophe mit  $\text{واتا}$  st.  $\text{-واتا}$  beginnen muss, die 44. (S. 300) bis Sain, während Gimel in der Mitte fehlt, die 53. (S. 311 ff.) bis Resch, worin  $\text{واتا}$  die bezugliche Strophe ohne Waw eröffnet, auch die folgende Nr. 54 (S. 314 ff.) bis Pe mit mehrfachen Verdoppelungen, von denen einige der Berichtigung zu bedürfen scheinen, so das erste Lied über den freien Willen (S. 359 ff.) bis Khaf mit Wiederholungen, das im zweiten Liede (S. 362 ff.) vielleicht fortgesetzt wird mit noch mehreren Khaf und Lomad, denen sich einige freie Strophen anschliessen, so das neunte Busslied (S. 422 ff.), das zuerst ein vollständiges Alphabet, jedoch mit fehlendem Cheth, Lomad und Resch, dann ein neues Alphabet enthält, worin jedoch Wav, Sain, Khaf, Nun und Ain fehlen. — Auch das fünfte nisibenische Lied bei Bickell (S. 12 ff.) ist alphabetisch, schliesst jedoch mit Kof ab, ebenso das 50. (S. 100 f.) das mit Khaf schliesst.

Nunmehr werden wir auch in solchen Liedern, bei denen die Lücken noch stärker hervortreten, oder die die Reihe nicht einmal mit Olaf beginnen, das Walten desselben Gesetzes erkennen, wenn es auch nicht streng durchgeführt ist. So enthält das vierzehnte polemische Lied im dritten Bande der römischen Ausgabe (S. 29 f., die Buchstaben Sain bis Nun, die zwei zusammengehörigen Lieder 66 und 67 (128 ff.) enthalten ein ganzes Alphabet, aber mit starken Lücken, die achte Fürbitte für Todte (S. 235 f.) enthält Olaf bis Nun mit Lücken, die 20. (S. 268) bis Sain mit solchen, der Anfang von 22 (S. 270) ist doch wohl sicher Olaf, Beth, Gimel, wenn es auch dann regellos fort geht, so enthält 26 (S. 276) Olaf bis Teth, worauf Lomad und Mem, 40 (S. 296 f.) Olaf bis He, dann Jod bis Lamed, der Anfang von 42 (S. 298 f.) ܐܠܦ, worauf einige regellose Strophen, ebenso 45 (S. 300 f.) Olaf bis Dolath, dann Cheth bis Jod und andere, auch 57 (S. 324) Olaf bis Dolath, dann zersprengte Buchstaben. Für solche und noch ähnlich wiederkehrende Erscheinungen bietet die einfachste Erklärung die Nummer 62 (S. 327), deren Anfang auch alphabetisch von Olaf bis Dolath geordnet ist, die aber dann regellos ist; von ihr aber wissen wir nunmehr, dass der erste Theil einem alphabetisch angeordneten nisibenischen Liede entnommen ist, während der Schluss einem andern entlehnt ist, das sich an diese Regel nicht bindet (vgl. Bickell, *carmina Nisibena*, Einl. S. 6). In diesem Sinne sind daher auch die bereits gegebenen Beispiele anzufassen wie auch noch folgende, so wenn N. 65 (S. 332 f.) Teth bis Aiu doppelt bietet (auch das erste Mal ist ܬܬܐܝܘ ohne Beth am Anfange zu lesen), wenn das zehnte Busslied (S. 425 ff.) die Buchstaben bis Nun enthält, in der Mitte jedoch Sain und Teth fehlen, dann nur noch Schin und Thaw und dann regellose Strophen erscheinen, das 75. (S. 555 ff.) Olaf bis Waw enthält, worauf regellos folgen und Aehnliches. Und zwar kehrt diese Erscheinung — wenigstens ein Mal — auch in den von Bickell herausgegebenen nisibenischen Liedern wieder. Das elfte derselben (S. 18 f.) beginnt mit Mem und endet mit Schin, während einzelne der aufgenommenen Buchstaben sehr häufig als Strophenanfänge wiederholt werden!

Man ersieht aus diesen zahlreichen Beispielen, dass die alphabetische Reihenfolge eine bei Ephräim und wohl überhaupt bei den damaligen Syrern sehr beliebte Kunstform war, so dass sie dieselbe selbst dann als einen dichterischen Schmuck betrachteten, wenn sie auch nicht vollständig durchgeführt wurde und sich bloß auf einen Theil des Alphabets beschränkt. Wenn wir daher in den ältesten jüdischen liturgischen Dichtungen, die noch des Reims entbehren, also von arabischen Mustern unabhängig sind, mit Vorliebe die alphabetische Strophenfolge angewendet sehen, so ist dies

allerdings, da schon die Bibel mit dem Beispiele vorangegangen, sehr natürlich; dennoch werden wir mit Recht das Muster vorzugsweise in dem herrschenden Geschmacke der Syrer finden, den sie nachahmten. Umsomehr als, wie wir sogleich sehen werden, die Juden auch da den Syrern gefolgt sind, wo die Bibel keine Beispiele bietet, die Syrer vielmehr, wie es scheint, sich diese Kunstform selbst ersonnen haben.

Ausser den Gedichten nämlich, deren Strophen nach dem Alphabet in seiner regelmässigen Folge geordnet sind, begegnen wir bei Ephräm einem Gedichte, dessen Strophen die umgekehrte Ordnung befolgen, d. h. mit Thaw beginnen und mit Olaf schliessen, und bei einer solchen auffälligen Thatsache, die nicht dem Zufalle ihre Entstehung verdanken kann, genügt ein einzelnes Beispiel vollkommen. Ein solches bietet das 28. Busslied in der römischen Ausgabe (Th. III S. 473 ff.), wo nach vorausgegangenen vier freien Strophen mit **אבגדה** ein regelmässiges Alphabet beginnt, nach dessen Beendigung mit Thaw (S. 474) wieder, ohne jedoch diesen Buchstaben zu wiederholen, mit Schin zurückgegangen wird, bis es mit Olaf zum Schlusse gelangt (S. 476), worauf sich dann noch einige freie Strophen anschliessen. Diese Kunstform kennt die Bibel nicht, und ich bezweifle sehr, ob die Syrer darin irgendwo ein Vorbild gefunden haben; sie scheinen darin originell zu sein, jedoch keinen häufigen Gebrauch davon gemacht zu haben. Gelehrte Schüler haben sie auch darin an den Juden gefunden, welche gleichfalls das s. g. **השרק** neben dem **אב** anwenden, freilich gleichfalls jenes seltener als dieses. Das älteste „Thaschrak“ in der jüdischen Liturgie dürfte sich im Anfange des Mussafgebetes für den Sabbath finden, welchen bereits Amram Gaon (im 9. Jahrh.) kennt, wo die einzelnen auf einander folgenden Worte, welche beginnen: **תפנית (תקנת) שפה**, so geordnet sind. Die späteren Paitanim wendeten diese Kunstform, meistens jedoch, wie bei Ephräm, im Anschlusse an ein vorausgegangenes angebrachtes Alphabet, hie und da an. Von den mit feinem Kunstsinne begabten und mehr arabischen Mustern folgenden Spaniern findet sich sicher dieses Verfahren äusserst selten angewandt, wenn es überhaupt unter ihnen vorkommen sollte: sie haben sogar, und wahrscheinlich wegen ihrer Künstlichkeit, die ganze Formel **חכמה שבה**, trotz ihrem Alter und trotz der für ihre Liturgie sonst massgebenden Autorität Amrams, vollständig beseitigt.

Das „Thaschrak“ erweist sich, bei all seiner Künstlichkeit, doch als eine auf demselben Principe beruhende Weiterführung, als eine verschnorkelte Anwendung der alphabetischen Strophen. Ein ganz Anderes ist es mit noch einer andern ganz neuen Kunstform, für die, soviel ich weiss, die Syrer kaum Vorgänger gefunden haben dürften; der Ruhm, wenn es ein solcher ist, dieselbe zuerst eingeführt zu haben, kann ihnen wohl nicht streitig gemacht werden,

ich meine: die Anwendung des Akrostichon für den Namen des Verfassers. Griechen und Römer kannten zwar das Akrostichon als ein Spiel mit Worten, die sie unter scheinbarer Hülle hervorheben wollten; in späterer Zeit, auch unter uns wird es zuweilen angewandt, um den Namen dessen, an welchen das Gedicht gerichtet oder dem es gewidmet ist, an den Spitzen der Strophen erglänzen zu lassen. Dass jedoch der Dichter seinen eignen Namen an die Anfänge seiner Verszeilen setzt, dessen Buchstaben somit in gewissem Sinne zu den Grund- und Ecksteinen des Gedichtes macht, das ist, soviel mir bekannt, von den Syrern zuerst in Anwendung gebracht und haben sie darin, mit Ausnahme der jüdischen Paitanim, nur spärliche Nachahmung gefunden. Man hat, soviel ich weiss, bis jetzt auf diesen Umstand noch nicht geachtet, selbst die alten Biographen Ephräm's, welche seiner alphabetischen Dichtungen gedenken, geschweige die neueren, die auch diese übersehen, sprechen Nichts von Akrostichen; auch die Bearbeiter des jüdischen Piut haben nicht untersucht, woher die jüdischen liturgischen Dichter schon spätestens um die Mitte des neunten Jahrhunderts, doch wahrscheinlich schon früher, die Sitte sich in ihren Dichtungen akrostichontisch zu zeichnen, entlehnt haben. Und dennoch lehrt ein aufmerksamer Blick auf die Gedichte Ephräm's, dass er, wenn auch nicht gerade häufig, doch nicht selten seinen Namen auf solche Weise in ihnen hervortreten lässt. So hat das siebente polemische Gedicht in der römischen Ausgabe (Th. III S. 15) in den fünf ersten Strophen ganz unzweifelhaft an ihren Anfängen die Buchstaben **ܡܡܪܐ**, ebenso das 39. (S. 70 f.). Die unverkennbare Absicht, seinen Namen auszudrücken, legen mehrere auf einander folgende Gedichte von N. 49 an (S. 89 ff.) an den Tag. Das erste Gedicht hat die drei Buchstaben **ܡܡܐ** an der Spitze der Strophen, und zwar werden die zwei letztern Buchstaben mehrere Male wiederholt, das folgende Gedicht N. 50 ergänzt dann den Namen durch **ܡܡܐ**, wobei der letzte Buchstabe sehr oft wiederkehrt, was dann in den folgenden Gedichten bis N. 65 einschliesslich fortgesetzt wird, wo alle Strophen durchgehend mit Mem anfangen! Hier hört die Möglichkeit eines Zufalles völlig auf. Bickell's nisibensische Lieder nun bestätigen dieses Ergebniss. Das 12. dortige Lied (S. 20) bietet gleichfalls **ܡܡܐ**, wobei wiederum die Verdoppelung des Pe, Resch und Mem die Möglichkeit des Zufalls ausschliesst, und ebenso enthält ein fünfzehnstrophiges Gedicht in Overbeck's Ephraemi Syri . . . aliorumque opera selecta (Oxonii 1865 S. 355 ff.) den Namen **ܡܡܐ** an der Spitze, wobei wieder der Umstand, dass Olaph zwei, Resch vier und Mem sieben Male wiederkehrt, einen um so stärkeren Beweis bietet. Das hat sicher der Herr Herausgeber übersehen,

wenn er im Index p. XXXVIII von diesem Liede sagt: *Anonymi hymnus ad tonum hymnorum Ephraemi*; es ist ohne Zweifel von Ephräm selbst, der seine Autorschaft durch die recht deutliche Einprägung seines Namens besiegeln wollte.

Wenn es nun feststeht, dass Ephräm bei einigen seiner Dichtungen seinen Namen als Akrostichon verwendete, so werden wir denselben auch in andern wiederfinden, wo er nicht so offen daliegt, entweder weil unsere Texte durch einige kleine Unrichtigkeiten ihn etwas verdecken oder Ephräm sich eine etwas abweichende Orthographie erlaubte. So werden wohl auch die fünf ersten Strophen des 40. Liedes gegen die Ketzer (röm. Ausg. II S. 529 ff.) den Namen  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  enthalten und demnach die dritte Strophe nicht mit  $\text{ܐܦܪܐܡ}$ , sondern mit der folgenden Verszeile  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  beginnen müssen. In einigen Liedern scheint Ephräm seinen Namen  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  mit Olaf statt Jod gezeichnet zu haben, so am Anfange des 24. Liedes wider die Ketzer (II S. 491 ff.); auch das 29. polemische Gedicht (III S. 52 ff.) scheint  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  an der Spitze zu tragen, wenn nämlich die Worte am Anfange der vierten Strophe versetzt werden und man statt  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  den Vers mit dem dritten Worte beginnen lässt.

Wo die Thatsachen so nachdrücklich sprechen, bedarf es nun eigentlich keiner weitem Unterstützung, dennoch mag eine solche, um den Nachweis ausser allen Zweifel zu stellen, wie ich sie einer gütigen Mittheilung des Hn. Dr. W. Wright in London verdanke, hier noch folgen. Derselbe schreibt nämlich auf meine Anfrage in den betreffenden Punkten: „Alphabetisch geordnete Lieder kommen in sehr vielen Hss. vor; besonders häufig sind  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  (s. Land, *Anecdota* p. 18 No. 17217). Z. B. in Add. 17141 (Bickell p. 2) findet man (fol. 13) ein  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  mit der Bemerkung  $\text{ܐܦܪܐܡ}$ , ebendas. (fol. 19)  $\text{ܐܦܪܐܡ}$ , fol. 24  $\text{ܐܦܪܐܡ}$ , fol. 25  $\text{ܐܦܪܐܡ}$ ; bei diesen beiden  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  sind die Anfangsbuchstaben am Rande angemerkt. Noch einige alphabet.  $\text{ܐܦܪܐܡ}$  finden sich fol. 98 u. 99, wo die Namen der Buchstaben vollständig ausgeschrieben sind, z. B.  $\text{ܐܦܪܐܡ}$ .  $\text{ܐܦܪܐܡ}$   $\text{ܐܦܪܐܡ}$   $\text{ܐܦܪܐܡ}$   $\text{ܐܦܪܐܡ}$   $\text{ܐܦܪܐܡ}$  u. s. w. Die Hymnen in dieser Hs. werden dem Ephräm, Isaak von Antiochien

und Jakob von Sarug zugeschrieben. — Auf Akrosticha habe ich wenig geachtet. Solehe kommen aber wirklich vor. Z. B. in Add. 17231 (datirt A. Gr. 1795 = A. D. 1484) fol. 199, wo das Akrostichon heisst **ܣܬܝܕܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ**, und in Add. 17232 (dat. A. Gr. 1521 = A. D. 1210) fol. 214: (sic) **ܣܬܝܕܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ**, nämlich Sa'îd (Johann) bar Sakum, Bischof von Militene.“

Sollten nun auch die von Hn. Dr. Wr. beigebrachten Akrosticha einer etwas spätern Zeit angehören, so muss doch ihr Gebrauch schon früher geherrscht haben, da wir sie hier schon in künstlicher Ausdehnung finden, der die einfache Namen-Einzeichnung vorangegangen sein muss. Zum Ueberflusse bezeugt der starke Gebrauch, welchen jüdische Paitanim von dieser Sitte machen, deren alt verbreitete Herrschaft: so zeichnen sich Jannai und Elasar ben Kalir, die spätestens in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts gedichtet haben, regelmässig in ihren Dichtungen akrostichontisch. Die Anfänge der neuhebräischen liturgischen Dichtung sind, wie Luzzatto schon richtig erkannt hat, unter dem Einflusse syrischer Bildung in Palästina und Babylonien entstanden und haben die dortigen Dichtungsformen als Muster befolgt. Ist ja sogar der Gebrauch des Kunstausdruckes **ܬܪܬܝܢ** für „in Verszeilen ordnen“ dem Syrischen **ܬܪܬܝܢ** entlehnt, für welches diese Bedeutung nicht blos durch Bar-Bahlul bei Castellus bezeugt wird, sondern das sich auch bei Eusebius in der Theophanie (ed. Lee, Buch II c. 40 Z. 4 v. u.) so findet, während das Wort in diesem Sinne den Arabern gänzlich unbekannt ist.

## Die Inschrift von Umm el Awamid I.

Von

Dr. A. Merx.

Die von Renan Journ. As. Sept. Oct. 1862 zuerst veröffentlichte und versuchsweise erklärte grossere Inschrift von Umm el Awamid ist meines Wissens bis jetzt ausser von Levy Phoniz. Stud. H 3 noch keiner weitem öffentlichen Prüfung unterworfen worden, wie sie dies höchst beachtenswerthe Document in hohem Masse verdient, ich glaube daher nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn ich einen Erklärungsversuch vorlege, der von dem Renans bedeutend abweicht, und dies um so weniger, als Renan seine eigne Uebersetzung eine theilweise hypothetische nennt. Levy ist auch nur in der 6. Zeile weiter gekommen, als sein Vorgänger.

Renan liest die Consonanten folgendermassen:

- |   |   |
|---|---|
| 1 | לאדנ   לבעל   שרם   אש   נר   עבדאלם        |
| 2 | בנ   מתנ   בנ   עבדאלם   בנ   בעלשמר        |
| 3 | 1) בפלג   לאדכא   ית השער   ז   והחלחח      |
| 4 | 2) אש   נפ   עלת   בח   כלחי   בנתי   בשח 3 |
| 5 | 333 לאדנם 1) מלכם   332 III שח   לעם        |
| 6 | צר   לכנ   יליל   וזכר   ושם   נעם          |
| 7 | תחת   פעם   אדני   בעל שרם                  |
| 8 | לעלם   יברכך                                |

Dies übersetzt Renan wie folgt:

- 1 Domino Baali coelorum. Votum quod fecit Abdelimas
- 2 Filius Mattanis, filii Abdelimi, filii Baalsamari
- 3 In (regione) Laodic(eae) portam hanc et valvas
- 4 Quae . . . . . domus . . . . . meae aedificavi anno . . L
- 5 XXX<sup>o</sup> Domin . . . Regum . . . XLIII<sup>o</sup> anno populi
- 6 Tyri ut si . . . . . et nomen bonum
- 7 Sub pedibus Domini mei Baalis coelorum
- 8 In aeternum benedicat me

Diese luckenhafte lateinische Wiedergabe des phönizischen Textes wird alsdann französisch so paraphrasiert:

Au seigneur Baal des ciens. Voeu fait par Abdélim, fils de Mattan, fils d'Abdéli, fils de Baal Schamar, dans le district de Laodicée. J'ai construit cette porte et les battants qui sont à l'entrée de la cella de ma maison sépulcrale, l'an 280 des seigneurs rois, l'an 143 du peuple de Tyr, en signe de gloire, de louange et d'honneur, sous les pieds de Monseigneur Baal des ciens. Qu'il me bénisse dans l'éternité.

Indem wir die historischen Konsequenzen, welche aus dieser Lesung hervorgehen sollen, ihrem Schicksale überlassen, prüfen wir lieber die Grundlagen der Entzifferung, und hier tritt uns eine Reihe von schweren Bedenken entgegen, die mit der dritten Zeile beginnen.

Betrachten wir zunächst die Zahlen der Inschrift, so wäre das Jahr 280 der Herren Könige<sup>1)</sup> gleich dem Jahre 143 einer tyrischen Aera. Offenbar nun kann die Aera derjenigen Könige, unter

1 Hier ist in Levy's Copie stark zu Gunsten dieser Lesart nachgeholfen.

2) Levy stimmt mir gegen die Lesung אש, für die Lesung אם.

3 Das ם in מלכים, meint Renan, sei von dem schliessenden ם in אדנים zu entnehmen, der phönizische Text hat es nicht.

4 Levy liest wenigstens corrector לאדנ כלכם, worunter er den ersten Scheichen vorstellen will „nur dass die Jahre vielleicht nach der Aera des Cyrus d. h. vom Jahre 538 vor Chr. zu rechnen waren“, Phön. Stud. II. 3. p. 35. Der Nachsatz widerlegt den Vordersatz, und mit der Aera צר נעם weiss auch Levy nichts anzufangen.








len, das gleich قَسْطٌ cantharus ist, da der Wechsel von ט und ת durch קִשָּׁט Palm. der Bogenschütze neben קִשָּׁה und קִשָּׁט Ps. 60, 6; so wie durch קִיֶּסֶת mensura neben קִשָּׁה feststeht, als mit קִשָּׁה = קִשָּׁה; denn was hat schliesslich das קִשָּׁה decorticavit mit in rotundam formam effinxit (Gesen. Thes. snb v. קִשָּׁה) zu thun? Aber auch diese Combination ist keineswegs sicher, die Bedeutung Dintenfass finde ich zuerst bei Qimhi, dem der Beisatz קִשָּׁה הַסֵּפֶר auf die Sprünge geholfen zu haben scheint, die alte Ueberlieferung gibt die Bedeutung Tafel, Schreibtafel von Sapphir (!) targ. פִּנְקֶס סַפְּרָא peš. פִּנְקֶס סַפְּרָא oder Gürtel LXX ζώνη σαπφείρου. Mag sich's nun mit קִשָּׁה verhalten, wie es will, so viel ist gewiss, dass es für die verlangte Derivationsform kein genügendes Zeugniß abgeben kann. Und was hat denn קִשָּׁה die Spanne mit קִשָּׁה ausstreuen zu thun? Der Bedeutung nach nichts, dem Etymon nach ebenfalls nichts, denn die syrische Form קִשָּׁה zwingt nach dem Gesetz der Verschiebung, nach welchem ק = ז = צ (wogegen ז = ז = צ) im Arabischen eine Wurzel mit ز voraussetzen, nicht aber eine mit ذ, worauf קִשָּׁה ausstreuen = ذَرَعَ führt. Dass aber die Wurzel ذرأ objurgavit in jedem Sinne unmöglich ist, so gut als ذَرَى, braucht nicht bemerkt zu werden. Lassen wir nun קִשָּׁה neben ذَرَعَ und ذَرَعَ und קִר auf sich beruhen, als von bis jetzt undurchdringlicher Etymologie, die aber durchaus nicht sicher auf ذرأ hospitio excepit führt, sondern eher auf ذَرَّ mansit aliquo loco, zu dem eine Nebenform ذَرَى das Etymon zu ذَرَعَ abgäbe, wogegen für קִר eine andre Nebenform ذَرَّ mit den nom. act. ذَرَّ und ذَرَّ, die nach dem Qamus = ذَرَّ ist, anzunehmen wäre, so dass קִר einem zu erschliessenden ذَرَّ entspräche, so ist auch die Ableitung des Wortes דָּח von דָּח hoffnungslos. Und sie ist es nicht nur aus dem formellen Grunde, den wir bis jetzt besprochen haben, sondern auch aus dem materiellen, dass דָּח wie ذَلَّ und ذَلَّ nach dem erwiesenen Sprachgebrauch nur heraufziehen und herablassen heisst, nicht aber auch herunterhängen. Wie aber die Flügelthür mit dem herablassen zusammenhängen kam, vermag ich nicht einzusehen, denn ein דָּח ist keine דָּח, so wenig als ein ذَبَّ ein ذَبَّ ist. Solche directe Gegensätze aber in eine phantastische Indifferenz

aufzulösen ist die Sache laxer etymologischer Grundsätze, die diesen ganzen Theil der Sprachwissenschaft nicht ohne Grund in Misscredit gebracht haben, und die fern gehalten werden müssen, wenn in dem so sehr verwachsenen Urwalde semitischer Etymologie ein Weg gebahnt werden soll.

Das richtige Etymon zu דלת kann nur in einem zu erschliessenden ודל gesucht werden, von dem es absteigt wie קרה von קרר; die Grundbedeutung dieser Wurzel ist rasch hin und her bewegen, arab. ودل, ودل den Milchschnaun beim Bereiten der Butter schütteln, das der Qamûs durch شخص vehementer commovit erklärt, und die Thur ist von der Drehung benannt, wie valva von volvo und wie مصرع<sup>3</sup> von صرح prostravit, das neben صرف vertit auch auf die Grundbedeutung der raschen Bewegung hinauskommt.

Ist nun דלת nach der Form דלת<sup>3</sup> zu erklären, so ist es weiter unleugbar, dass in Wörtern dieser Art, das Sprachgefühl frühzeitig irre geleitet das feminine ה als zur Wurzel gehörig betrachtet hat, so ist von דת = דת plur. דתיה, von קשת (Wrz. יקש) plur. קשתיה, ähnlich von שבת plur. שבתיה, gebildet, mit Hineinziehung des fem. ה in die Wortform, die auch im Aethiopischen gewöhnlich ist (Dillmann Gram. p. 234), so endlich auch דלת, dem nach allem, was wir bisher erörtert, kein דלת entsprechen kam.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu unserer Inschrift zurück, so ist in Z. 4 die Schreibung לם, was Renan als לפי fasst, wenig wahrscheinlich, da in דלת<sup>3</sup> das anlautende l geschrieben ist, um so eher also in einem einsyllbigen Worte ausgedrückt sein würde, und wenn in der Grabchrift des Eschmunazar כ = כ ist, so könnte diese Schreibung nicht leicht in einem Denkmal angenommen werden, das nach Renan in das 2te Jahrhundert fallen müsste. דלת = דלת in Z. 4 ist an sich wohl möglich, wird für uns aber durch andere Theilung verschwinden, בת כלת mit Vergleichung von בית Gefängnis als Grabkammer zu deuten, scheint mir kühn. Levy combinirt es mit חזה Sarcophag, kaum glücklicher. Betrachten wir endlich die ganze Construction זה יצר זה דלתיה זה בתי זה בית כלת dies Thor und die Doppelthur, welche an dem Eingang meiner Grabzelle, habe ich gebaut, so leuchtet ein, dass דלת kein geeignetes Wort neben Thor und Thüren ist. Ueberdies ist die bekannte phönikische Form des Accusativzeichens איה und nicht יה, man musste also aus dem angeblichen דלת, denn die Münzen haben ein s am Schlusse, wie Z. 5 vor dem מלכם das s doppelt nehmen, was in beiden Fällen angesichts der sorg-

samen Schrift unglauhlich. Wie schliesslich mit dem פֶּלַג =  *φάλαγξ* = District fertig zu werden ist, da es hebräisch Fluss und syrisch Theil, Hälfte heisst, ist mir ebenso undeutlich, wie ich nicht begreifen kann, was bei der Auffassung von הַחַם פְּעַמֵּי אֲדָנִי als sous les pieds de Monseigneur für eine Religionsvorstellung zu Grunde gelegen haben soll. Levy begnügt sich mit פֶּלַג, wogegen er הַחַם הַפְּעַם „wegen dieses Mal“ = עַתָּה הַפְּעַם Gen. 29, 34 als nunmehr fassen will.

Nach dieser weitläufigen Erörterung der Punkte, in denen Renan das Rechte verfehlt zu haben scheint, fasse ich mich mit meiner eignen Erklärung kurz. Ich gebe eine Umschrift, und interlinear einen vocalisirten Text, Uebersetzung und wenige Bemerkungen dazu; jeweniger Commentar eine Inschriftenentzifferung gebraucht, je einfacher sie auf den ersten Blick ist, um so grössere Wahrscheinlichkeit hat sie.

### I. Text und hebräische Umschreibung:

- |           |           |
|-----------|-----------|
| 1 } I.    | 1 } I.    |
| 1 } II.   | 2 } II.   |
| 2 } III.  | 3 } III.  |
| 3 } IV.   | 4 } IV.   |
| 4 } V.    | 5 } V.    |
| 5 } VI.   | 6 } VI.   |
| 6 } VII.  | 7 } VII.  |
| 7 } VIII. | 8 } VIII. |
| 8 }       | 8 }       |

### II Uebersetzung.

1. Dem Herrn dem Baal des Himmels. Der es gewidmet hat (ist) Abdelim
2. Der Sohn des Mattan, des Sohnes des Abdelim, des Sohues des Baalsomer,
3. Des Sohnes des Lagana(?). Er hat bestimmt dieses Thor und den Doppelvorhang
4. Für die Baaltis. Ich habe auf meine Gesamtkosten erbaut Bamoth 120 +

5. 60 = 180 dem Herrn Milkom, (und) 243 Cisternen dem Volke
6. von Tyrus, damit es sei für mich zur Erinnerung und zum angenehmen Namen
7. Für (die Heilung des) Beines meines Vaters. Baal des Himmels
8. Mag in Ewigkeit mich segnen.

### III Bemerkungen.

Z. 1—2 fasse und ergänze ich wie Renan nach dem Vorbild von Melit. 1.

Z. 3. Die beiden ersten Consonanten liest Renan כב, auf seiner Copie ist indessen das כ nicht leserlich da. Nach dem sechsten Zeichen ist deutlich eine die Worte trennende Lücke, es sind also die ersten 6 Zeichen von den folgenden דך oder wie ich lesen zu müssen glaube דך, zu trennen, wodurch die Lesung כבכג לאדכא von selbst wegfällt. Muss aber in דך oder דך ein eignes Wort gesucht werden, so bleibt für die Consonanten 3—6 לבגא oder לבגא übrig, worin man nur einen Eigennamen suchen kann, der dann natürlich ein בך vor sich fordert. Dies auslautende א ist wie in פתחא Ztsch. XX, p. 434, etymologisch lässt sich א verglichen und der Name etwa als Küfer deuten. Der Form nach scheint er aramäisch. Der fragliche Name stellt sich vorläufig dem Lacumaces Liv. 29, 29 zur Seite, wo die Codices über die richtige Lesart schwanken und Lacumazen, Leumazen, Lechumazen, Demazen, Latumaren, Tachummazen, Lentumacen, Lenchimazen bieten.

Da wie oben bemerkt בך kein passendes Verbum für die Herstellung eines Doppelporhangs ist, so haben wir ein besondres Prädikat für den ersten Satz zu erwarten, das nur in den Consonanten דך oder דך stecken kann. Die Wurzel רכך gibt keinen passenden Sinn, es bleibt also nur בך von דך constituit zu lesen, auch ist dies paläographisch statthaft, denn das ד Z. 6, 4 hat in seinem obern Haken ד eine andre Form als unser Zeichen, dessen obere Linie dem כ in כב אכא Z. 2 gleichkommt; den zweiten Strich muss ich nach Renan's Copie für eine Beschädigung des Steines halten. Endlich ist die Satzfügung beachtenswerth; wie Z. 2 mit אש נר die 3. Pers. beginnt, so setzt sie sich hier fort „er hat bestimmt“, wogegen im 2. Satze בך die erste Person herrscht. Solch Personenwechsel ist aber gewöhnlich. vgl. Melit. 1. lin. 2. אש נר עבדך עבדך עבדך אש qui vocat (est) servus tuus Abdosiris et frater meus statt ejus, das gleiche findet sich in griechischen Inschriften, und die Grabschrift Eschmunazars gebraucht im 1. Abschnitt die dritte Person um sofort in die erste überzugehen: בורח כל וגו' דבר מלך אשמועז מלך צדקם לאמר: נגזלה. Dass die zahlreichen Personenwechsel im A. T. ein Pendant bilden, braucht nicht bemerkt zu werden.

Im Folgenden bedarf es für **הַקֵּל הָרָאם** nur der Hinweisung auf **זֶל שַׁפְּחֵי** Psalm 141, 3 wörtlich der Vorhang der Lippen, wo die Lippen einer Decke verglichen werden, wie im *ἐξος ὀδύρων* die Zähne einem Zaun. Die Wurzel ist **דלל** herabhängen, wovon **דָּלָה** der Trumm Jes. 38, 12 und das Haargebänge Cant. 7, 6 **דָּלִית רֹאשֶׁךָ**, wobei aus der Vergleichung mit **אֶרְבֶּנֶךָ** hervorgeht, dass man unter **דלה** eine Decke von Zeug zu verstehen hat, mit der das volle Haar metaphorisch bezeichnet wird. — Was **הָרָאם** ausbelangt, so ist dies nach Exod. 26, 24; 36, 29 ein Ausdruck, der im Bauwesen geläufig war und für symmetrisch oder doppelt angebrachte Dinge diente. Es sollen i. l. an zwei Seiten des Bundeszeltes Ecken **מִקְצֵעָה** aus je zwei Brettern gemacht werden, und diese Bretter (lege **הָרָאם**) **יְהִי תְּחִמָּה וַיִּהְיוּ יְהִי תְּחִמָּה** LXX *ἔστι ἐξ ἑσού κατὰ τὸ αὐτὸ ἔσονται ἑσού ἐκ τῶν κεφαλῶν*. Hiernach hat **הָרָאם** denn Sinn paarig, gleich symmetrisch, und unter dem **הָרָאם** **דל** der Inschrift haben wir uns einen Vorhang aus zwei Teppichen zu denken, die in der Mitte der Thüre zusammenstossen und beim Durchgehen auseinandergeschoben werden können. Ein Vorhang dieser Art kann aber nur innerhalb des Hauses verwendet werden, er ist von dem Thore verschieden, und unter **שַׁעַר** ist keineswegs ein Thorbogen zu denken, sondern die Thorflügel selbst, neben denen kein Vorhang mehr Platz hatte. Das drückt denn auch die Construction der Stelle genau aus, denn Abdelim schreibt **אֵת הַשַּׁעַר זֶה**, dies Thor, was jeder mit Augen sieht, aber nicht **וְהַדֵּל זֶה הָרָאם** und dies Gehänge, sondern ohne **זֶה** mit blossem Artikel, den (wohlbekannten, brillanten) Vorhang.

Vorhang und Thor hat Abdelim **בֵּית הַשַּׁעַר** geliefert, für den Bau eines Tempels. **פַּעֲלָה** hebr. das Thun ist hier in einer leicht modificirten Bedeutung gebraucht, die wohl Niemand beanstanden wird, da das Wort phönikisch einfach machen heisst. Aber warum steht nicht **הַבַּת** des Tempels? Schon Munk hat hierauf geantwortet: les Phéniciens sont moins prodigues de l'Article. hebraisch würde man in diesem Falle den Artikel zu ergänzen haben.

Mit Z. 4 beginnt der zweite Satz, in welchem der Schreiber berichtet, dass er andre Werke auch gänzlich aus seinen Mitteln hergestellt habe, während er zum Tempelbau nur beigetragen habe. Die Rede beginnt mit einem Hendiadyoin **כָּנִיתִי כָּנִיתִי** ich habe vollendet, ich habe gebaut, was soviel ist als, ich habe vollständig erbaut; und es ist eine auffallend schlagende Bestätigung des rein hebräischen Charakters des Phonizischen, dass gerade **כָּנָה** so verwendet wird, da dies auch im A. T. gewöhnlich ist. **כָּנָה** **לִשְׁתֹּרֶת לֹאכֹל** Gen. 24, 9; 43, 2 aufessen, austrinken. **כָּנָה** **לְדַבֵּר** ausreden Gen. 24, 15. Ueber die Auffassung der Uebers., die ich vorziehe, vgl. Nachtrag.

Von den **בָּמֹת** gebraucht die Inschrift **בָּנָה** wie das A. T. 1 Kön. 11, 7; 2 Chron. 33, 3; 2 Kng. 17, 9, denn auf den Bamoth standen Gebäude, daher **בָּמֹת** **בָּנָה** 2 Kng. 23, 19, die verbrannt werden konnten, **שָׂרָה**, deutlich redet 2 Kng. 23, 15 von einem **מִזְבֵּחַ**





beides tritt in unserer Stelle ein לִכְנִי יָי = hebr. לְהִזְחִיל יָי. Die Lesart סִכְר = זִכְר ist von Levy durch Vergleichung von Ath. I. erhartet. Dass נָעִים mit שָׁם verbunden auch hebräisch ist, zeigt Ps. 135, 3 וְנָעִים בְּרִי שְׁמֹרָה. Die Theilung der Zeile hat wesentlich schon Levy gefunden.

Z. 7 liest Renan אֲדִנִי, wo ich אֲבִנִי vorziehe wegen des geschweiften Schaftes des א. Da nach Z. 1 die ganze Inschrift die einer Votivtafel ist, so liegt es nahe in dem תָּחַת פָּעַם die Veranlassung des Gelubdes zu suchen, also תָּחַת als „für“ zu nehmen, wobei der volle Ausdruck wäre תָּחַת אֲשֶׁר יִרְפָּא פָּעַם in der Bedeutung Beim ist aus der Marseiller Inschrift Z. 8 bekannt: ob Plural oder Singular zu denken ist, lässt sich nicht entscheiden.

Bedenken erregt mir אֲבִנִי; da es nach constanter phönikischer Schreibweise nicht für אֲבִי genommen werden kann, so schlage ich

die Lesung אֲבִינִי vor, wobei ich zugebe, dass die Suffixform נִי im Nomen ganz vereinzelt ist. Videant alii. Uebrigens nimmt Munk selbst in einer Form קִצְחָנִים ein נ epentheticum an = קִצְחָנִים Eschmunaz. Z. 9. 10, wogegen das dort vorkommende בָּנִים, das von Munk als בָּם gedeutet ist, sich leichter durch בִּינָם löst. — Die letzten Worte der Inschrift bedurften keines Commentars.

Was schliesslich die Zahlzeichen betrifft, so kann über 3 = 20 kein vernünftiger Zweifel bestehen. die capitolinische palmyrenische Inschrift hat dafür 𐤓, die übrigen Palmyrenen 𐤓, die ältern phönikischen Formen sind 𐤓, 𐤓, 𐤓, 𐤓, am nächsten kommt unser Zeichen der palmyrenischen Form. Da über die Einer ebenfalls kein Zweifel sein kann, und da wir in der zweiten Zahl 𐤓𐤓𐤓𐤓 = 80 haben, also sehen, dass wie in den bekannten Zahlen Ges. Mon. p. 85 f. die Zehner durch Addition von 20 und 10 gebildet wurden, so bleibt für 𐤓 nur der Werth 100 übrig. In den Hunderten aber pflegte man die bestimmenden Einer vorzustellen, also 𐤓𐤓 = 200, 𐤓𐤓𐤓 = 150 (Mass. Z. 6), da hier nur ein Einer vorsteht, so ist 𐤓𐤓𐤓𐤓 𐤓 = 180, aber 𐤓𐤓𐤓𐤓 𐤓𐤓 = 243. Uebrigens stimmt das Zeichen für Hundert nahe mit dem der capitol. Inschrift 𐤓, noch näher mit dem der syrischen Mss. bei Land Anecd. syr. Tab. XXV, und geht deutlich auf die altphonikische Form 𐤓 oder 𐤓 zurück, die ihrerseits mit der hieroglyphischen Figur 𐤓 = 100 identisch ist, wie eine Vergleichung der ganzen Systeme lehrt. Vgl. meine Gramm. syr. p. 17.

Ziehen wir unsere Resultate, so bestätigt diese Inschrift wieder aus Neue, dass Phönikisch und Hebräisch so gut wie identisch

waren, namentlich ersehen wir das aus der Syntax der Zahlwörter. Neue Vermehrungen unserer Wortkenntniss sind במה die Cultusstätte, דין bestimmen, דל Vorhang, כנה vollenden, מלכם der Gott Milkom, נעים lieblich, מועד(?) das Werk, צינה die Cisterne, חחה im Sinne von pro wie hebr. שן חחה שן etc. Exod. 21. 23 f. Hiermit kann Levy sein Lexicon bereichern.

Sachlich belehrt uns das kurze Document über den Gebrauch, freiwillig zu heiligen Bauten Theile beizutragen, so wie darüber, dass die Gelubde bei Krankheiten sich auch auf gemeinnützige Gegenstände wie Cisternen und Cultusstellen erstreckten. Sie beweist endlich den grossen Reichthum der tyrischen Bürger, unter denen ein einzelner so grossartige Stiftungen machen konnte, ähnlich wie jener Palmyrener *ἡγοραρχίας* die Caravanenkosten aus seiner Tasche (قح حمة) bezahlte. — Die Inschrift in seleneidische Zeit zu rücken liegt kein Grund vor, aus der Schriftform ihr Zeitalter zu bestimmen, getraue ich mich nicht, und viele Andere werden davor ebenfalls Scheu haben.

Wie aber kam die Inschrift nach Umm el Awamid? Jedenfalls auf die natürlichste Weise. Umm el Awamid ist nicht fern von Tyrus, eine reiche Handelsstadt thut auch etwas für ihre Umgebung, wie natürlich also, dass Abdelim den Tempel in der Nahe von Tyrus verschönern half, und dass er, um sich זכר לשם נעים zu machen, auf dem Gedenkstein am Tempel bemerkte, was er hier und anderwärts in Folge eines Gelubdes gethan habe. Das wird man dem reichen Herrn für so viele Geldopfer zu Gute halten.

**Nachtrag.** Bei wiederholter Ueberlegung scheint mir, dass für *לבענה בת כלה* Z. 4 besser zu lesen ist *לבעלת בתכלתי*, denn der Artikel in בת dürfte nicht fehlen, und man erwartet zu erfahren, welchem Gotte die Widmung galt. *בתכלתי* in perfectione mea heisst dann ganz auf meine Kosten. So habe ich es (gegen die Erklärung) noch nachträglich in die Uebers. aufnehmen können.

— — —

## Jüdische Begriffe und Worte innerhalb der syrischen Literatur.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

In verwandten Dialekten kennzeichnet sich die Aufnahme von Begriffen und den dieselben bezeichnenden Ausdrücken aus dem einen in den andern vorzugsweise durch den Umstand, dass die betreffende Wortbildung gerade in der Bedeutung, welche sie zum Ausdrucke dieses Begriffes annimmt, keinen vollkommen entsprechenden Stamm im eignen Dialekte nachweisen kann, während de-

selbe in dem andern nahe verwandten naturgemäss hervorgetreten. Es ist dann sicher, dass das fertige Wort mit seinem Begriffe eingewandert ist. Das ist dem Syrischen gewiss schon in alter Zeit von Seiten des Hebräischen, namentlich von dessen späterer Entwicklung, widerfahren: in das Syrische, ursprünglich die Sprache eines heidnischen Volkes, drangen jüdische wie später christliche Elemente ein und diese haben neue Begriffe wie Ausdrücke mit hinemgetragen. Allein wir haben keine vorjüdischen Denkmale des Aramaismus: die Uebersetzung der hebräischen Bibel ist das älteste uns aufbewahrte syrische Schriftstück, und sie giebt nicht blos ein jüdisches Buch wieder, sondern sie fasst es auch vollkommen nach damals herrschenden jüdischen Anschauungen auf. Bei dem massgebenden Einflusse nun, den die Peshito für das ganze weitere syrische Schriftthum gewann, haben sich viele sicher von ihr zuerst und in einem von den frühern abweichenden Sinne gebrauchte Ausdrücke in der Sprache eingebürgert, auch wohl zahlreiche Schosslinge getragen, so dass ihre ursprüngliche Fremdheit nicht mit solcher Bestimmtheit nachzuweisen ist. Es fehlt auch hier freilich nicht an Kriterien, wonach die Einwanderung der Begriffe und Worte, die Umgestaltung der Bedeutungen aufgezeigt werden kann, dennoch unterliegt die Combination dann immer noch dem anzweifeln den Widerspruche.

Weit grössere Sicherheit bietet sich uns dar, wenn derartige Ausdrücke eine Zeit lang von einflussreichen Schriftstellern gebraucht werden und dennoch das Bürgerrecht nicht gewinnen konnten, sich vielmehr später wieder verloren; hier wird die Aufnahme anderswoher fest verbürgt. Wenn demnach Ephräm Worte gebraucht, welche in dem Judenthume seiner Zeit und Gegend üblich waren, dieselben dem Syrischen mehr angepasst als entstammt sind und in der späteren Literatur nicht wiederkehren: so wird man ohne Bedenken zugeben, dass dieselben im Ideen- und Wort austausche von den Juden entlehnt worden. Die geistige Bewegung war in den persischen Provinzen zur Zeit Ephräm's unter den Juden mächtig genug, und was in deren Schulen als Begriff und entsprechendes Wort, sei es als von früher überkommen, sei es als neu ausgeprägt, seine anerkannte Geltung hatte, erwarb sich auch unter den christlich syrischen Zeitgenossen Aufnahme, ohne jedoch zu einem solchen untrennbaren Eigenthume zu werden, dass es auch für alle Zeit sich erhalten hätte.

Es mögen im Folgenden einige derartige Worte vorgeführt werden, die zugleich in Betreff des durch sie ausgedrückten Begriffes Beachtung verdienen.

1. **ܕܡܝܬܐ**. Dieses Wortes bedient sich ausschliesslich Ephräm und zwar im Sinne von: barmherzig: er gebraucht es namentlich auch von Gott (vgl. Bickell, *carmina Nisibena* s. v. p. 65). **ܕܡܝܬܐ** heisst eigentlich im Syrischen, lieben, nicht wie im Hebrä-

sehen: sich erbarmen. Es findet sich zwar in den Bibelübersetzungen auch in diesem Sinn, fast häufiger jedoch wird ܢܨܝܚ gebraucht, das dem Syrischen in dieser Bedeutung eigenthümlich ist, und jedenfalls kommt ܢܨܝܚ nicht früher vor. Diese Form ܢܨܝܚ chald. ܢܨܝܚ ist aber dem spätern Judenthume sehr geläufig, und namentlich bedient sich der babylonische Thalmud des Wortes ganz gewöhnlich für: Gott. Diese Bezeichnung Gottes als des „Barmherzigen“ ist nun von den Juden zu den christlichen Syrern übergegangen, gerade wie auch Mohammed ܡܚܡܝܢ aufgenommen hat, sei es dass er unmittelbar aus der jüdischen oder mittelbar aus der syrisch-christlichen Quelle geschöpft hat. Wie das Wort trotz dem Ansehen Etrams sich nicht im Syrischen behaupten konnte, so hat es auch der noch grosseren Autorität des Koran widerstanden und von vorn herein unter den Arabern Widerspruch gefunden (vgl. Sprenger, das Leben und die Lehre des Mohammed I. S. 79. II. S. 198 ff.).

2. ܡܨܝܚ. Das Verbum ܡܨܝܚ, dem Hebraer so geläufig, in der Bed.: wohnen, ist im Syrischen dafür weit weniger üblich; der Aramaer setzt dafür ܡܨܝܚ. Von Gott gebrauchen es die biblischen Schriftsteller häufig; in der Mitte der von ihm Auserkornen weilen. Man fand diesen Ausdruck später als etwas zu stark sinnlich und milderte ihn dadurch, indem man dafür setzte: Gott lasse seinen Namen ruhen ܡܨܝܚ ܡܨܝܚ (vgl. in Urschrift S. 322), eine Aenderung, die auch in den biblischen Chaldäismus Ezra 6. 12 eindrang. Dieser Ausdruck ist jedoch in seiner ursprünglichen Gestalt als ܡܨܝܚ wie in seiner Aenderung in Pael mit dem Zusatze von ܡܨܝܚ ein Eindringling aus dem Hebraismus in den bibl. Chaldäismus; der Syrer (wie auch das Thargum) setzt durchgehends dafür ܡܨܝܚ während Ezra 6. 12 in seiner Uebersetzung eine Corruption verschiedener Wiedergaben sich findet. Im Judenthume nun bildete sich daraus der Begriff der ܡܨܝܚ, worunter man sich einen sichtbaren Lichtanfluss der unsichtbaren Gottheit dachte, ähnlich wie ܡܨܝܚ in der Bibel und die Doxa bei den Alexandrinern. Begriff und Wort findet sich nun bei Ephraim (Bickell p. 67), und wiederum nur bei ihm, gerade wie ܡܨܝܚ im Koran (vgl. Sprenger III S. 251 Anm.).

3. ܡܨܝܚ und ܡܨܝܚ. Wenn die zwei bisher besprochenen Worte unmittelbare Beziehung auf Gott haben, so betrifft dieses dritte eines der wichtigsten sittlichen Lebensverhältnisse, die Ehe. Nur das Judenthum bildete von der Wurzel ܡܨܝܚ, heilig sein, das Piel: heiligen mit dem Sinne: ein Weib sich antrahen, sich ausschliesslich weihen. Man mag von den Formen, unter welchen das Judenthum die Schliessung der Ehe feststellt, urtheilen wie man

wolle: dieser Ausdruck, welchen das nachbiblische Judenthum für die Aneignung der Frau von Seiten des Mannes constant gebraucht, bezeichnet die Heiligkeit, welche dem ehelichen Bunde beigelegt wurde, auf das Entschiedenste. Ephräm kennt wiederum das Wort (Bickell p. 62), aber auch nur er!

4. ܐܬܠܝܬܐ. Wie dieses Wort, das seinem Stamm und seiner Form nach nichts anderes als „ein Sagender“ bedeuten kann, bei Ephräm (vgl. Bickell p. 37) im Sinne von *studens, laborans*, also den Studien obliegend, gebraucht wird, begriff man auch erst, wenn man die Sitte in den damaligen jüdischen Lehrhäusern sich vergegenwärtigt, nach welcher das Wort zu dieser Bedeutung gelangte. Der Hauptlehrer hielt seinen Lehrvortrag, der aber durch einen mit lauter Stimme begabten jüngern Mann, der zugleich die Worte des Vortragenden dem Verständnisse des Publicus näher zu bringen hatte, wiederholt wurde; er war der Nachsagende, der ܐܬܠܝܬܐ, und das war dann die stehende Bezeichnung für den Lehrer der untergeordneten Stufe (vgl. auch Levy im chald. Wörterbuche s. v.). In diesem Sinne nimmt Ephräm das Wort auf.

5. ܡܢܝܬܐ ܕܒܝܐ. Von diesem Schulausdrucke, der sich, wie es scheint, auch nur bei Ephräm und Zeitgenossen (vgl. ansser der bei Bickell p. 52 besprochenen Stelle noch *carmina Nisibena* 46, 179, 48, 103, 111, 55, 3, 61, 83, 75, 103 und den dem Eusebius zugeschriebenen Stern ed. Wright S. 13 Z. 16) findet, lässt sich allerdings nicht mit solcher Bestimmtheit behaupten, dass ihn die Syrer nicht selbst gebildet, sondern ihm von den Juden entlehnt haben. Doch dürfte dies wohl deshalb wahrscheinlich sein, weil er unähnlich der den Syrern gewöhnlichen Breite weit mehr den knappen Charakter der thalmudischen Schulausdrucke an sich trägt und weil er später nicht mehr vorkommt, daher auch seiner eigenthümlichen Bedeutung nach noch nicht ganz genau erklärt ist. In der thalmudischen Discussion wird oft aus der Combination verschiedener Lehraussprüche eine weitere Bestimmung erschlossen, so dass auch fernliegende Gegenstände mit in Betracht gezogen werden müssen. Dem gegenüber wird nun von einer Folgerung, die es nicht nöthig hat, dass zu ihrer Feststellung Entlegenes zu Hülfe gerufen wird, gesagt, sie folge ܡܢܝܬܐ ܕܒܝܐ aus ihm und durch ihn, aus der Sache selbst ohne alle weitere Beihülfe. In diesem Sinne nun gebrauchen den Ausdruck auch die syrischen Kirchenväter.

Mit dieser kleinen Lese entlehnter Begriffe und Worte dürfte wohl die an der Spitze ausgesprochene Behauptung von dem zu einer Zeit ausgeübten Einflusse des Judenthums auf die syrische Anschauung belegt sein. Bei der noch herrschenden lexikalischen Unsicherheit im Syrischen muss man freilich darauf gefasst sein, dass die Angabe, ein Ausdruck finde sich ausschliesslich bei Ephräm und seinen Zeitgenossen, später widerlegt werden mag durch ein

sorgfältigeres Nachsuchen in der weiteren syrischen Literatur; doch haben die besprochenen Worte bis jetzt ihre Aufnahme lediglich nach Ephräm gefunden, und sind sie auch mir sonst nicht weiter aufgestossen.

Bei einem Worte mochte ich nur eine Vermuthung anstellen. Ephräm gebraucht ܥܬܝܢ an einigen Stellen für die Unterwelt. Bickell (S. 42) vergleicht dafür das Hebr. ܥܬܝܢ: allein dasselbe wird nirgends in diesem Sinne gebraucht. Dennoch scheint es von den Juden der damaligen Zeit so aufgefasst worden zu sein, obgleich mir in den Ueberresten ihrer Literatur keine Andeutung davon bekannt ist. Symmachus nämlich nimmt, wie ich in meiner Abhandlung über ihn (Jud. Zeitschrift f. Wissenschaft und Leben I S. 57) darauf hingewiesen habe, zu Jes. 33, 3 das hebr. ܥܬܝܢ buchstablich in seine Uebersetzung auf, d. h. er betrachtet es als Eigennamen. Ihm folgt Hieronymus insofern, als er bemerkt, die Hebräer verstünden unter diesem Worte den Engel Gabriel, und so übersetzt er denn schlechtweg: angelus, was in der Vulgata beibehalten worden. Nun wusste ich, wie gesagt, diese Andeutung des Symmachus — keine der sonstigen alten Uebersetzungen theilt sein Verfahren — und die Behauptung des Hieronymus sonst nicht aus der jüdischen Literatur zu belegen. Freilich behält auch das Tharg. das Wort bei, aber dasselbe thut es gleichfalls nicht blos Jes. 13, 3, sondern auch 16, 14, wo die Bedeutung sicher die der Menge ist. Auch wenn ein Thalmudist den folgenden Theil des Verses: vor Deiner Erhebung wurden die Völker zerstreut, dahin deutet, die Scharen des Sanherib hätten die heiligen Himmelsthier (am Ezechiel'schen Gotteswagen) Loblieder singen hören und seien davon gestorben (Sanhedrin 95 b), so kann daraus noch nicht sicher geschlossen werden, dass er auch im vorangegangenen Theile die Stimme des ܥܬܝܢ als solche eines Engels aufgefasst habe, obgleich der Zusammenhang dann wohl die Deutung unterstützen würde, darunter den Todesengel zu verstehen. Jedoch wenn auch sonst kein Beleg vorliegt, Symmachus und Hieronymus genügen uns als Zeugen, dass man damals ܥܬܝܢ als einen Engel und zwar als einen die Frevler strafenden, dem Abgrund zuführenden betrachtete, und so ist es sehr wahrscheinlich, dass Ephräm diesen Namen von den Juden aufgenommen habe.

In diesen Zusammenhang gehört auch das in Bd. XX S. 462 f. besprochene ܥܬܝܢ (ܥܬܝܢ), nur datirt die Herubernahme des Wortes schon aus früherer Zeit, und hat es sich länger erhalten. Es ist aus dem Späthebräischen ܥܬܝܢ in dessen enger Bedeutung, als blos von dem Herrn der Welt gebraucht, zunächst in das Evangelium Johannis 20, 16 aufgenommen, wo die den auferstandenen Jesus wiedererkennende Maria Magdalena ihre ganze Verehrung mit diesem einen Worte ausdrückt, und ist mit diesem einen Worte schon wieder die eigenthümliche Stellung, welche dieses Evangelium Jesu beilegt, hinlänglich charakterisirt. Wir begegnen

nen dem Worte dann wieder in dem von Wright herausgegebenen Maria-Buchlein und der Chronik des Dionysius; eingebürgert hat sich das Wort jedoch nicht. Daher ist man auf den irrigen Gedanken gekommen, indem noch die Stellen aus der Chronik übersehen worden, das Wort als „Klein- oder Zärtlichkeitswort“ zu fassen, während es gerade im Gegentheile ein Wort der Verehrung ist, das ausschliesslich von Gott oder Christus gebraucht wird. Mit Ignorirung des Ursprungswortes ܡܠܟܐ will nun der Urheber jener unrichtigen Auffassung dieselbe festhalten, indem er meint (G. g. A. N. 46 S. 1831), „dass man auch in der gemeinen deutschen Rede wohl vom „lieben Gotte“ spricht“. Wir überlassen getrost die Entscheidung den Sachkennern.

Frankfurt a. M. 25. Nov. 1866.

## Nachtrag zu der Abhandlung über neuentdeckte kufische Bleisiegel.

Von

Dr. Stückel.

Als ich vor Jahre-frist in der Abhandlung über neu entdeckte kufische Bleisiegel (Bd. XX der Ztschr.) die Hoffnung aussprach, dass bei Hamadan, dem Fundorte der beschriebenen Stücke, wohl auch noch andere Denkmäler dieser Art an das Licht kommen könnten, hatte ich nicht erwartet, schon jetzt, wenn auch in anderer Weise, meine Vermuthung erfüllt zu sehen. Es sollte sich auch hier die fast wundersame Wahrnehmung bestätigen, dass sobald sich die Forschung auf gewisse bis dahin vernachlässigte und im Dunkeln liegende wissenschaftliche Gegenstände richtet, diese auch, als ob ein Bann gelöst wäre, nun plötzlich zu Tage treten und oft an Orten, wo man sich dessen am wenigsten versehen hatte. So ist mir bald nach dem Erscheinen jenes Aufsatzes von Hrn. Karabacek in Wien folgende briefliche Mittheilung zugegangen, die eine dankenswerthe Erweiterung unserer Kenntniss von dem beregten Gegenstand bietet. Derselbe schreibt:

„Im vorletzten Hefte der D. M. G. hatten Sie bei Gelegenheit der Beschreibung mehrerer an das Grossherzogl. orient. Münzcabinet zu Jena übermittelter kustischer Bleisiegel S. 373 beispielsweise erwähnt, dass der Seldschugen-Sultân Ghajath-ed-din Kaichosrû im Jahre 1241 n. Chr., als er um die Hand einer Verwandten des byzantinischen Kaisers warb, ein mit goldener Bulle versehenes Schreiben nach Konstantinopel sandte. Es gewährt mir ein besonderes Vergnügen, Ihnen eine Bleibulle des genannten Sultân's algeringen Nachtrag zu Ihrer — Arbeit — mitzutheilen. Die Aufschrift, welche auch auf einem zweiten noch in meiner Sammlung

befindlichen gleichen Stücke durch die Ausbreitung des Stempels über den Schrötling leider unvollständig ist, lautet:

السُلْطَانُ الْأَعْزَمُ  
غِيَاثُ الدُّنْيَا وَ[دِدْر]  
[كَيْخُسْرُو بْنُ كَيْقَبَاد]

Obwohl das Stück rucksichtlich der Legende ganz den Charakter der Geldprägungen trägt, so weicht die Vorstellung der Rückseite von der sonst gewöhnlichen symbolischen Darstellung der Sonne im Rücken des Löwen auf den Silbermünzen dieses Sultān's gänzlich ab, und verleiht dadurch dem Siegel ein erhöhtes Interesse. Wenn — wie Abū-l-faradsch, Hist. Dyn. p. 319 berichtet — jene Darstellung auf den Münzen eine Huldigung Kaichosrū II für seine geliebte Gattin, die georgische Prinzessin, sein sollte, weil der Löwe als Zeichen der Stärke den Sultān und die Sonne als Sinnbild der Schönheit die Sultānin bedente, beide zusammen aber auch die glückliche Constellation andeuteten, in welcher der Sultān geboren sei (was jedoch keineswegs mit den Berichten der Geschichte übereinstimmt): so bleibt die völlig neue Erscheinung von zwei mit dem Rücken einander zugekehrten und aufsteigenden Lowen unter dem Bilde der Sonne — wie das Siegel sie bietet — auffällig. Ich wage hier noch keine Deutung, erlaube mir aber als fast gleichzeitige Beispiele einer ähnlichen Darstellung auf jene Münzen des mit den Seldschuken in freundschaftlichem Verkehr gestandenen König Leo II von Kilikien oder Armenien hinzuweisen, welche analog mit dem Bleisiegel — unter einem Kreuze, als dem christlichen Symbol — zwei von einander abgewandte aufsteigende Lowen zeigen.“

Ich kann die Richtigkeit der Angaben des Hrn. Karabaček bestätigen, da mir das eine Stück, welches derselbe mit dankenswerther Liberalität dem hiesigen Grosshrzgl. or. Münzcabinet verehrt hat, im Originale, und das andere in wohlgelungener photographischer Abbildung vorliegt. Die äussere Gestaltung anlangend, entspricht es den in meiner frühern Abhandlung beschriebenen vorerst darin, dass auch hier durch den Metallkörper eine Oeffnung für einen Fadendurchzug vorhanden ist, die den Gebrauch als Bulle beweist: dann durch die gleichen Einkerbungen beim Ausgange der Oeffnungen. Nur aber mit dem einen, unter No. 9. früher vorgeführten Siegel ist ihm die Beprägung beider Seiten gemeinsam. War ich bei jenem Stücke des hamadaner Fundes einzig durch den Schriftcharakter der ganz fragmentarischen Legenden und das Reiterbild auf der Rückseite darauf geführt worden, dasselbe von den Seldschuken herzuleiten, so wird das nun durch dieses sicher selbiger Dynastie gehörige Siegel noch weiter bestätigt. Denn wir haben hier eben so wie dort, ausser der zweiseitigen Beprägung, auf der Rückseite auch ein Bild, und noch zieht sich um die Legende der



Vorderseite bei beiden Stücken eine geperlte Einfassung. Im Uebrigen kann es bei der Zuweisung jener No. 9. an die Seldschugen Persiens auch jetzt noch bewenden, während die Exemplare des Hrn. Karabacek dem Seldschugen-Sultâne Kleinasien's zugehören. Ich glaube noch bestimmter, sofern die Münzlegenden einen Schluss gestatten, unter den mehreren Prägestätten dieses Fürsten, Iconium (Qoniah), als den Ort bezeichnen zu können, von welchem diese hier neu auftauchenden zwei Siegel stammen. Denn wenn es an und für sich schon wahrscheinlich ist, dass die Erlasse, denen die Bullen angefügt waren, von der Residenz Kai Chosru's ausgingen, welche Iconium war, so zeugt hierfür noch die Graphik, der Schriftductus. Mir liegt eine beträchtliche Zahl Münzen dieses Fürsten vor. Denen von Siwas und Iconium ist zwar das Bild des Löwen, aber in nach rechts schreitender Stellung, mit dem vollen Sonnengesicht über dem Rücken, gemeinsam, die Schrift dagegen hat einen verschiedenen Charakter; auf den Prägen von Siwas, der zweiten Hauptstadt des Reichs, mehr einen gedrungenen, scharfkantigen, lapidari-schen; auf denen von Iconium einen schlankeren, rundlichen, fließenden, ganz so wie auf dem vorliegenden Siegel. — Wenn unsere beiden Exemplare also in Kleinasien ihren Ursprung hatten, so sind sie auf einem weiten Umwege bis zu uns gelangt. Denn wie Hr. Karabacek berichtet, erhielt sie der frühere Besitzer, Hr. General-Consul Huber in Kairo, von einem italienischen Reisenden, der sie aus Khorsabad, dem bekannten Dorfe bei Mossul, mitgebracht hatte, wo sie mit anderen, auch antiken Münzen gefunden wurden.

Ich kann mich der Vermuthung nicht entschlagen, dass dergleichen orientalische Siegel oder Bullen aus alter Zeit noch an manchen Orten in Europa verborgen ruhen. In den Archiven der Staaten, wie Spanien, Italien, Frankreich u. a., welche mit dem Oriente in mannichfachem politischem oder merkantilem Verkehre gewesen sind, können die darauf bezüglichen Documente nicht völlig verschwunden sein; gelänge es, dergleichen alte Siegel in grosserer Zahl an das Licht zu ziehen, so würde ein neuer Wissenschaftszweig entstehen, welcher, wie die von uns behandelten Stücke erweisen, nach verschiedenen Richtungen hin eine ergiebige Ausbeute gewähren würde. —

Wie wunderbar! Kaum habe ich vor wenigen Tagen die vorstehenden Zeilen niedergeschrieben, da erhalte ich von Hrn. D. Mordtmann die Nachricht, dass Hr. Reichsrath Subhi Bey in Constantinopel eine Sammlung von ca. 500 — sage faufshundert — byzantinischen Bleisiegeln erhalten hat, welche kürzlich dort gefunden worden sind. Hoffentlich werden wir nicht allzulange auf eine nähere Auskunft darüber und ob auch muhammedanische darunter befindlich sind, zu warten haben, da unser gelehrter und thätiger Herr College mit der Untersuchung betraut ist.

Jena.

## Miscellen zur Topographie des alten Jerusalem. II.

Von

Kirchenrath Dr. Hitzig.

Wir kennen die Lage des Teiches, welchen Josephus (im Accus.) Amygdalon nennt (Jüd. Kr. V, 4, 11.): es ist der Patriarchenteich, der Teich Hiskia's; aber was besagt sein Name Amygdalon? Einer Mandel ähnelt seine Gestalt nicht; und wofern dort, was man nicht weiss, Mandelbäume standen, so würde der Genitiv: *Ἀμυγδαλῶν* oder *Ἀμυγδαλῆς* das Richtige sein. Zu ihm hernüber blickten aus nächster Nähe südlich die drei Thürme der Königsburg; aus ihm ohne Zweifel holte man in den Hippikos das Wasser (a. a. O. 7, 3.): er wird wohl *בְּרֶכֶת הַחֲנִיקִים* oder *הַחֲנִיקָה* — geheißen haben; und Josephus hat wie auch anderwärts Anklang an das Griechische beliebt. Freilich sprach man zu jener Zeit in Palästina nicht mehr althebräisch, sondern einen syr. Dialekt. Inzwischen wird *εἰς συνδραμόν ἀδίκίας* Apg. 8, 23. wohl *לְמַשְׁכַּן שִׁקָּר* gelautet haben (vgl. Jes. 54, 8. *וּבְשִׁמְרָה קִצְרָה*; auch *דָּל מִנְהָג* Marc. 8, 10., zum Thurne *מִגְדָּל* gehörig, ist noch hebräisch; und ein ähnlicher Fall wird unmittelbar folgen. Es scheint: wie die alte Schrift sich auf den Münzen erhielt, so tröstete die heilige Sprache sich in einzelnen Formeln, und blieb für öffentliche Namengebung neben dem Vulgär-Idiom im Gebrauche.

Dieses Namens Bedeutung verschlägt übrigens nichts; dagegen auf die Meinung von *κολυμβήθρα Στρονθίου* kurz vorher kann etwas ankommen. Es ist der jetzt sogenannte Bethesda beim sogenannten Stephansthor; aber dass er ein „Sperlingsteich“ sei, will nicht einleuchten. Es gibt eine Stadt der Vogel, eine der Habichte, eine Insel der Habichte (Strab. 758. 817. 773.), ein Wasser *ἰερῶζωρ* Jos. 19, 46., eine Stadt *צִיִּירִין*; überall, wie recht, steht der Genitiv in der Mehrzahl: soll da unser Teich nach irgend einem einzelnen Sperling benannt sein? *Στρονθίου* bedeutet Seifenkraut, wie es der Walker zum Reinigen wollener Kleider brauchte, z. B. die *shaḡarat el duweidch* (= Zschokke, Beitr. zur Topogr. der westl. Jordansau S. 16.): und nun stand gerade in dieser Gegend, im Nordosten der Stadt das Denkmal des Walkers (Joseph. a. a. O. 4, 2.). Dass hier am Teiche selbst solche Seitepflanzen wuchsen, dünkt unwahrscheinlich. Der Teich hieß vermutlich *בְּרֶכֶת הַבְּרִית*, indem *בְּרִית*, Reinigung, Lauterung (Ez. 20, 37.), auch Reinigungsmittel, Potasche bedeutet; und Josephus hat übersetzt, so gut er konnte.

Diess ist also der Teich, an welchem der Walker die wollenen Obergewänder reinigte; somit aber liegt auch dort im Nordosten das Walkerfeld, und der „Bethesda“ oder auch „Schafteich“ ist und bleibt der obere Teich Jes. 7, 3., welcher aus dem obern Ausbruche

der Wasser Gihons bis dahin gespeist ward, dass Hiskia selbigen verstopfte und das Wasser westwärts hinableitete zur Davidsstadt (2 Chron. 32, 30. vgl. Sir. 48, 17). Wenn es wie Andern auch mir (zu Jes. a. a. O.) natürlich scheinen musste, das Denkmal des Walkers mit dem Walkerfelde in Verbindung zu bringen; so mochte dagegen Robinson (Neue Untersuchungen S. 129.) meinen, es sei gerade ebenso natürlich, sie nicht zu verbinden, — weil nämlich Jes. 36, 2. der Assyrer beim obern Teiche an der Strasse des Walkerfeldes Stand nimmt, und die *Ἀσσυρίων παρεμπολή* Jos. Jud. Kr. V, 7, 3. 12, 2. offenbar auf das Nordwestviertel der Neustadt trifft (Robins. a. a. O. S. 131.). Indem er jedoch S. 130. N. 2. offen lässt, unter dem „Lager der Assyrier“ zu Jerusalem das Lager Nebucadnezars oder eines andern assyrischen oder chaldäischen Heeres zu verstehn, wird sein Argument hinfällig; und es ist ihm entgangen, dass mit den Assyriern die Seleucidischen Syrer gemeint sein können (s. zu Ps. 83. m. Einl.), diese bei dem selben Josephus Arch. XIII. 6. 7. als Assyrier wirklich aufgeführt sind. Ob Rabshake langer als auf die Dauer eines Tages, ob die assyrischen Feldherrn 2 Chron. 33, 11. überhaupt vor Jerusalem Lager schlugen, weiss Niemand. Hingegen lagerten die Syrer vermuthlich bei Jerusalem 1 Macc. 1, 20., belagerten die Stadt 1 Macc. 9, 3. — Arch. XIII, 6, 7. fällt um der sieben Lager willen für uns zur Seite —; und aus soviel späterer Zeit konnte Andenken und Name sich leichter erhalten haben, während von der altern her das fünfzigjährige Exil Beides eher verwischte. Wenn schliesslich Robinson S. 127 ff. מוצא für das Ende des Wasserlaufes statt für den Anfang zu halten scheint, so s. dgg. z. B. Ps. 107, 33.; und wenn er ihn selber in den Westen legt, so widerspricht dem die Stelle 2 Chron. direkt.

Ferner beharre ich nun auch auf meiner alten Behauptung, der „ober Teich“ sei mit dem „alten Teiche“ Jes. 22, 11. identisch. Nämlich das Becken, welches hier in den Tagen des Hiskia für die Wasser des alten Teiches gemacht wird, ist der Teich Hiskia's, in welchen er 2 Chron. 30, 32. die Wasser des obern מוצא leitet. Ferner stand תֵּיִשָּׁר הַיָּשָׁן (Neh. 3, 13. 12, 39.) offenbar im Nordosten; und ich übersetze: das Thor des alten Teiches (s. die Beweisführung Theol. Stud. u. Kr. 1830. SS. 44. 45., zu Jes. S. 76. N.), gleichwie Ez. 8, 3.: das Thor des innern Vorhofes. Hupfeld (in dieser Zeitschrift XV. 231.) findet, der Ausdruck komme „natürlich“ nicht das alte Thor bedeuten; die Ergänzung בִּרְכָה aber verwirft er als wegen der Lage nicht passend und will vielmehr תֵּיִשָּׁר ergänzt wissen. Indess „alter Teich“ war ein wirklicher Begriff, ausgesprochen Jes. 22, 11. durch בִּרְכָה תֵּיִשָּׁן; von einer „alten Ringmauer“ dgg. sagt das A. Test. kein Wörtchen. Hupfeld glaubt Neh. 3, 8.: sie liessen Jerus. bis zur breiten Mauer, für seine Meinung anführen zu dürfen. Nicht bloss kraft der Grammatik besagen die Worte unmöglich,

was H. zulässt, dass die Chaldaer oder früher die Israeliten die Stadt d. i. die Mauer hier stehn gelassen hatten, sondern, was er beordert, „dass die Bauenden sie unberührt liessen, eben weil sie keiner Wiederherstellung bedurfte“. Aber kann denn für die Mauer geradezu Jerusalem gesetzt sein? Statt יְרוּשָׁלַם muss auch V, 34. יְרוּשָׁלַם geschrieben werden; und dann fällt יְרוּשָׁלַם als Glosse weg, woneben im selben V. auch חֲרֻבִים erst aus צִרְיִים entstanden ist. — Die Lage des alten Teiches soll der von mir vorgeschlagenen Ergänzung widersprechen: — Hupfeld hat nicht verrathen, wo er denselben hin verlegt. Vermuthlich identificirt er ihn, wie gemeinhin geschieht und wir auch thun, mit dem obern Teiche, hält diesen aber — von wegen des Lagers der Assyrier! — mit Andern für den im Nordwesten gelegenen Mamilla. Aus diesem wird heut zu Tage Wasser in die Stadt hinein, in den Patriarchenteich geleitet. Das Thum Jes. 22. 11. aber hatte vielmehr die Meinung, es solle das Wasser nicht aus der Stadt hinausfließen, sondern innerhalb ihrer behalten werden. Nun liegt der „Bethesda“, welchen ich für den obern oder alten Teich erkläre, in der Bezetha, lag ausserhalb der alten Stadt; das Thor תְּרִשְׁבָּה aber, zwischen Fisch- und Ephraimsthor befindlich (Neh. 12, 39.), führte jedenfalls direkt auf den „Bethesda“ hin: warum nun soll dieser dennoch die יִשְׁבָּה ב' nicht sein? Uebrigens kommt die Bezeichnung שְׁנֵי הַיִּשְׁבָּה erst nach dem Exil, nur bei Nehemia vor; früher hiess es Thor Benjamins (Jer. 37. 13. 38, 7. Sach. 14, 10.). Zu Jesaj. 7, 3. N. habe ich Letzteres, wie Hupfeld S. 230. noch thut, für eins mit dem Thore Ephraims gehalten; allein, wer nach Anatot will (vgl. Jer. 37. 12. mit 32, 7.), der geht nicht durch das Damaskus- d. i. Ephraimsthor, sondern, wenn nicht durch das des Herodes, durch Báb el 'hotta, das Stephanssthor, zu dessen Ortslage in gerader Linie westöstlich das Benjaminssthor führte.

Dass der „Schafteich“ einmal als Wasserbehälter gebraucht worden. kann Angesichts von Στρογγίλιον ζολυμζήθρα Robinson nicht leugnen; aber vordem, schon zur Zeit des Pompejus (jüd. Kr. 1, 7, 3. Arch. XIV, 4, 2.) sei es ein militärischer Graben gewesen, welchen Herodes erweiterte (Pal. II. 74 f. Neuere bibl. Forsch. 306 ff.). Josephus spricht auch von ὄρυγμα und τάφος im Norden der Antonia (Jüd. Kr. V, 4, 2. Arch. a. a. O.), abgeschn von seiner ζολυμζήθρα, welche nach Robinson 130 Fuss in der Breite misst zu 75 Tiefe. Wenn nun an der Südwestecke des Teiches zwei Gewölbe unter den Häusern fortlaufen, so dass es scheint, dass die Aushöhlung längs der ganzen Nordseite der Antonia bis zur Nordwestecke fortgeführt wurde (Pal. II, 75.); wenn nicht voraussetzen ist, dass das ὄρυγμα παύει in gleicher Tiefe oder Breite wie das Reservoir angelegt war (N. B. F. 306.); wenn also diese ganze Fortsetzung des Teiches nicht die gleiche Breite und Tiefe mit ihm hatte: so erhellt,

dass bei ihr ein anderer Plan befolgt ward. Lag zuerst ein Festungsgraben für die ganze Nordseite der Area im Wurf, wozu dann im Nordost die ungeheure Erweiterung und Vertiefung? Aber bis auf Herodes machte die Baris, die „Citadelle“, ja nur die Nordwestecke aus: was sollte da im Nordost der Graben überhaupt, den Robinson nachgehends zum Teiche erweitert werden lässt? — Der Teich war zuerst da, und wurde westlich erweitert, um als Graben die Burg zu schützen; *ὄρυγμα* aber und *τάφος* bezeichnet nun auch aus der Zeit des Titus das Ganze, von welchem der Teich *Στρογγίον* ein Theil blieb.

---

### Eine japanische Zeitung.

Seit dem 1. März d. J. erscheint in Yokohama, von einem Engländer, dem Rev. M. Buckworth Bailey, herausgegeben, eine Zeitung in japanischer Sprache unter dem japanisch-chinesischen Titel: Ban kok' shin bun shi (wán-koñe-sin-wên-tschì) d. h. aller Länder Neuigkeitspapier. Das Titelblatt zeigt ein Dampfschiff unter englischer Flagge, dahinter eine grosse aufgehende Sonne, in welcher der Titel der Zeitung steht, während oben und an den Seiten des Blattes Zeit und Ort der Herausgabe und Name des Herausgebers bemerkt ist. Die nächste Seite des mir vorliegenden Probelattes enthält einen einleitenden Artikel, der so beginnt: „Ankündigung. Diese Zeitung soll die japanischen Herren mit den interessanten Ereignissen fremder Länder bekannt machen. Da das Tagebuch eines Mitgliedes der nach Europa geschickten japanischen Gesandtschaft veröffentlicht und mit Interesse gelesen worden ist, so ist anzunehmen, dass die einsichtsvollen Leute dieses Landes wünschen, etwas über andere Länder zu hören, da eine solche Kenntniss nur nützlich sein kann. Wir werden versuchen, dies Blatt zwei- oder dreimal monatlich erscheinen zu lassen, um den Japanesen die ausländischen Nachrichten so schnell als möglich nach Ankunft des Postdampfschiffs zu geben u. s. w.“

Man kann diesem Unternehmen wohl ein günstiges Prognostikon stellen. Dass die Japanesen gelehrig sind und sich gern über das, was in fremden Ländern vorgeht, unterrichten, ist bekannt und so scheint eine solche Zeitung wohl geeignet, die sich anbahnenden freundschaftlichen Beziehungen zwischen dem Lande des Sonnenaufgangs und dem Westen zu unterhalten und zu fördern.

v. d. Gabelentz.

## Bibliographische Anzeigen.

### *Arbeiten der Mitglieder der russischen geistlichen Mission in Peking.*

Band 4. 460 SS. 8. (in Russischer Sprache), mit einer Karte der mongolischen Besitzungen im 13ten Jahrhundert, einer Stammtafel des Hauses Tchingiskhan und dem Plan einer Moschee in Peking. St. Petersburg 1866. Preis 1 R. 50 cop.

Der Inhalt der vorigen Bände dieser vortrefflichen Sammlung, welche die wichtigsten Beiträge zur Kenntniss Chinas enthält, ist dem deutschen Publicum durch die im J. 1858 herausgegebene Uebersetzung der Hrn. Dr. Abel und Meklenburg bekannt. Der kürzlich erschienene 4te Band derselben Sammlung enthält drei Arbeiten, welche sammtlich der Feder des ausgezeichneten russischen Sinologen, des Archimandriten Palladius, gegenwärtigen Chef's der Mission, entfloßen sind. Bis jetzt war Palladius durch zwei gediegene Aufsätze über den Buddhismus bekannt, so wie durch einen Artikel über die Wegecommunicationen in China, welche in den vorhergehenden Bänden der „Arbeiten der Mission in Peking“ und in den Denkschriften der kaiserlich-russischen Geographischen Gesellschaft abgedruckt worden sind. Die gegenwärtig von Palladius veröffentlichten Arbeiten lassen in ihm unzweifelhaft einen der grössten Sinologen der Neuzeit erkennen. Um diesen Anspruch rechtfertigen zu können, müssen wir den Inhalt des 4ten Bandes der „Arbeiten“ eingehender besprechen.

Bekanntlich war das Studium der chinesischen Sprache lange Zeit auf die sogenannte Confucianische Litteratur beschränkt. Es wurden nur die mehr oder weniger classischen Bücher der Chinesen, ihre officiellen Chroniken, ihre Romane und dramatischen Werke gelesen und verstanden. Ueberhaupt kannte man nur die alte Schriftsprache und die Conversationssprache der neueren Zeit. Man meinte auch, es wäre in der chinesischen Litteratur nichts anderes zu erlernen. Wie sehr man aber irrte, erfuhr man erst dann, als in den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts Stanislaus Julien die Uebersetzung der Reisen Hiouen-Thsang's in die westlichen Länder unternahm. Nun erst offenbarte es sich, dass die gewöhnliche Kenntniss der chinesischen Sprache bei weitem nicht ausreiche, um die Schriften der chinesischen Buddhisten zu verstehen, dass es dazu besonderer Vorstudien bedürfe, ohne welche diese Schriften eben ein verschlossenes Buch blieben. Es kann dem gefeierten französischen Sinologen nicht hoch genug angerechnet werden, dass er, obgleich schon in vorgerücktem Alter, doch die ungeheueren Muhe nicht scheute und zehn Jahre seines Lebens jenen Vorstudien opferte, bis er endlich der Aufgabe sich vollkommen gewachsen fühlte und sein ausgezeichnetes Werk herausgab. Die Uebersetzung des

Si-yu-ki wird für immer ein Denkmal des ausdauernden Fleisses und unermüdlischen Eifers sein, und von der Zeit an haben die Sinologen keine besonderen Schwierigkeiten mehr zu überwinden beim Studium derjenigen chinesischen Schriften, welche Reisen von Buddhisten in fremde Länder enthalten. Die reiche Litteratur Chinas besitzt aber, ausser den buddhistischen, noch andere Werke, deren Verständniss ein aheimaliges und ganz verschiedenes Studium erfordert. Dieses ist besonders mit der Litteratur der Tao-sse Secte der Fall. In dem von uns besprochenen vierten Bande der „Arbeiten“ führt uns der Archimandrit Palladius das erste Probestück dieser Litteratur vor: dasselbe ist um so interessanter, als es zugleich ein wichtiges geographisches Dokument ist, von dem man bis jetzt noch gar keine Kenntniss hatte. Abel Rémusat, K. Fr. Neumann, und Stanislaus Julien haben uns so ziemlich genau mit den Reisen chinesischer Mönche, buddhistischen Glaubens, nach den Westen bekannt gemacht. Palladius bietet uns im gegenwärtigen Bande der „Arbeiten“ etwas ganz Neues: es ist die „Reise Tschang-Tschun's nach dem Westen“, eines Monchs von der Tao-sse Secte. Der Uebersetzer berichtet uns, dass Tschang-Tschun zur Zeit der ersten Machtentwicklung der Mongolen gelebt habe und dass er im nördlichen China den Ruf des grössten Adepten der „geistigen Alchemie“ genoss, welche letztere im Gegensatz zur materiellen Alchemie, die in der psychischen Welt waltenden Geheimnisse des langdauernden, so wie des ewigen Lebens und anderer Gaben, zu ertorschen strebte. Als Tschingis-khan in China eingedrungen war, hörte er von dem berühmten Tschang-Tschun, und um sich dessen Geheimmittel zu Nutzen zu machen, beriet er ihn zu sich. Tschang-Tschun, bereits im hohen Alter, musste sich auf den Weg machen und reiste nach der Mongolei; dort aber fand er schon Tschingis-khan nicht mehr vor und setzte daher seine Reise weiter nach Turkestan fort, bis an die Grenzen Indiens. Einer seiner Schüler und Reisegefährten führte ein Tagebuch, welches in China selbst erst kürzlich bekannt wurde. Dieses Tagebuch ist es, das Palladius in die russische Sprache übertragen hat. Es ist dabei zu bemerken, dass Tschang-Tschun nicht allein Alchemiker, sondern auch zugleich Poet war. Während der Reise benutzte er jede passende Gelegenheit um Verse zu machen, die von dem ihm treu ergebenen Schüler auch sogleich ins Tagebuch eingetragen wurden. Demzufolge hat letzteres mehr Aehnlichkeit mit einer Anthologie als mit einem geographischen Quellenbuche. Abgesehen davon und in Hinsicht auf unsere kümmerlichen Kenntnisse der mittelasiatischen Länder zu der Zeit, die der Mongolenherrschaft unmittelbar vorhergegangen, stellt sich das Tagebuch des Li-tschü-tschang (so hiess der Reisegefährte Tschang-Tschuns als ein Document dar, welches nicht nur ein geographisches, sondern auch ein historisches Interesse hat. In letzterer Beziehung ist, unserer Meinung nach, der Umstand z. B. von besonderer Wichtigkeit, dass dem Inhalte des Tagebuchs zufolge, der Zug der Horden Tschingis-khans nach Mavarannahr und weiter nach Süden bei weitem nicht von so furchtbaren Verheerungen begleitet war, als es die muhammedanischen Geschichtschreiber des grossen Erobers erzählen. In geographischer Hinsicht würde das Tagebuch jedenfalls eines Commentars bedürfen, welcher nicht nur auf chinesische, sondern auch auf muhammedanische Quellen gestützt wäre: dann erst wurde Vieles klar, was jetzt noch dunkel und unverständlich ist. Doch ist an eine solche Arbeit in Peking, bei den beschränk-

ten Hilfs-Mitteln welche einem Gelehrten daselbst zu Gebote stehen, gar nicht zu denken. Vater Palladius hat seinerseits Alles geleistet was nur möglich war; es bedurfte schon umfassender Vorstudien in der Litteratur der Taosse um eine solche Uebersetzung zu vollenden, er hat aber dieselbe zugleich mit den schätzenswerthesten Anmerkungen versehen, welche ihr einen besonderen Werth verleihen.

Die zweite Arbeit im vorliegenden Bande bietet uns die Uebersetzung eines sehr wichtigen, vielleicht des ältesten Denkmals mongolischer Litteratur. Es ist dieses das Juen-tschao-mi-schi, d. h. die Familiengeschichte der Juen-Dynastie; ein höchst merkwürdiges Dokument, so wohl in historischer, als in litterarischer Beziehung.

Es würde schwer fallen eine natürlichere, einfachere und derbere Erzählungsart aufzuweisen, als diejenige des Juen-tschao-mi-schi. Ueber die welterschütternden Thaten Tschingis-khans wird hier in demselben Ton berichtet, wie etwa über den durch das Vieh des einen Nomadenstammes an den Weiden eines anderen angerichteten Schadens. Von Anfang bis zu Ende des Werkes herrscht eine epische Ruhe, endlos wie die unahnehmbare Weite der mittelasiatischen Ebenen, ohne alles Pathos. Ein echter Steppenbewohner, ein Nomade vom Kopf bis zum Fuss, ein solcher nur konnte der Verfasser dieser Erzählung sein; wer es aber war, bleibt uns unbekannt. Der Chinese Sui-sung, als ausgezeichnete historischer Kritiker bekannt, verlegt die Entstehung dieser Schrift auf das Jahr 1240, und es ist kein Grund vorhanden über die Wahrscheinlichkeit dieser Feststellung Zweifel zu erheben. In der Schrift selbst finden wir verzeichnet, dass dieselbe auf einem der grossen Reichstage, welche dazumal alljährlich stattfanden, beendet worden ist. Sie wurde später, und namentlich zu Ende des 14ten Jahrhunderts aus dem Mongolischen ins Chinesische übertragen und zu derselben Zeit als Juen-tschao-mi-schi benannt, eine Benennung, die im Originale selbst sich nicht vorfindet. Obgleich die Handschrift dieser Uebersetzung vielen bekannt war, so wurde dieselbe in Peking nicht früher als im Jahre 1848 zum Druck befördert und zwar in einer kleinen Anzahl von Exemplaren. Für die Sinologen Europas ist das Juen-tschao-mi-schi in der Uebersetzung des Archimandriten Palladius eine ebenso schätzenswerthe wissenschaftliche Neuigkeit wie die Reisebeschreibung von Tschang-tschun.

In der Vorrede des russischen Uebersetzers finden wir folgendes über den Styl, in welchem die von uns besprochene mongolische Erzählung ins Chinesische übersetzt ist:

„Der Styl des Juen-tschao-mi-schi steht sowohl der Conversationssprache „der chinesischen dramatischen Werke, als auch dem Styl, in welchem Erzählungen und Fabeln abgefasst werden, nach: es kommen mitunter Idiotismen vor, „die in keinem der andern bekannten Werke zu finden sind. Doch muss man „nicht glauben, dass solch ein Styl ebenso leicht zu verstehen sei, als die gewöhnliche Conversationssprache; im Gegentheil, der Juen-tschao-mi-schi bietet „dem chinesischen Leser grosse Schwierigkeiten dar, es finden sich Ausdrücke „darin vor, die entweder ganz ausser Gebrauch gekommen sind, oder nur bei „den Mongolen in China gebräuchlich waren, oder aber eine ganz verschiedene „Bedeutung von derjenigen haben, welche von den Schriftzeichen angedeutet „wird. Fügt man noch solche Eigenthümlichkeiten der Erzählung hinzu, die



„nur einem bewährten Kenner des Mongolischen und der Lebensweise und „Sitten jener Nomaden zuzutrauen sind, so wird es nicht auffallend erscheinen, „dass selbst die gelehrtesten Chinesen nicht im Stande sind den Sinn dieses „Werkes vollständig zu verstehen.“

Wenn solches mit den Chinesen der Fall ist, so ist es begreiflich, dass dem europäischen Leser das Juen-tschao-mi-schi unmöglich ohne Hilfe eines ausführlichen philologischen Commentars verständlich sein kann. Einen solchen Commentar hat Vater Palladius seiner Uebersetzung beigegeben. Abgesehen von der genauesten Erklärung dunkler Stellen und eigenthümlicher Redensarten, enthält dasselbe eine Menge neuer wichtiger Nachrichten über die alte Geschichte der Mongolen, welche chinesischen Werken entnommen sind, die von europäischen Gelehrten bis jetzt noch nicht benutzt worden. Dieses gibt dem Commentar den Werth einer selbstständigen, höchst bemerkenswerthen Arbeit.

Wir enthalten uns hier über die Wichtigkeit des Textes als einer historischen Quellenschrift etwas Bestimmtes zu sagen, da wir noch nicht die nöthige Musse hatten das Juen-tschao-mi-schi mit anderen, über denselben Gegenstand handelnden Schriften zu vergleichen. Zweifelsohne ist es aber das älteste uns bekannte historische Dokument der Mongolen, indischen Ursprungs, und zwar keine Compilation, wie Ssanang-Ssesen's Geschichte, sondern ein selbstständiges Erzeugniss. In chronologischer Beziehung steht es wohl den vom Professor Wassilief ins Russische übersetzten Nachrichten über die Mongolen und Tatar's des Mun-chun nach, übertrifft aber letztere sowohl durch grösseren Umfang, als auch in Hinsicht der Wichtigkeit des Inhalts.

Der dritte und letzte Beitrag von Vater Palladius in dem 4ten Bande der Arbeiten besteht in einem kleinen Aufsätze über die Muhammedaner in China, ein Gegenstand, der heut zu Tage ein grosses Interesse besitzt und noch von wenigen behandelt worden ist. Bei Gelegenheit des gegenwärtigen Aufstandes der Dunganen im östlichen Turkestan wird es für Viele von Interesse sein sich mit der Lage der Muhammedaner und des Islams in China aus einer bewährten Quelle bekannt zu machen. Der genannte Artikel wird in dieser Hinsicht gute Dienste leisten. Wir legen ein besonderes Gewicht auf die vom Autor darin ausgesprochene Behauptung, dass nämlich die in China und vorzugsweise in den nördlichen und nordwestlichen Theilen wohnende moslemische Bevölkerung im Ganzen 3 bis 4 Millionen Köpfe beträgt, während andere Kenner Chinas die Anzahl der Bekenner des Islams in diesem Lande auf 20 bis 30 Millionen schätzen. In letzterem Falle würde eine solche grosse Masse von Muhammedanern, vom Fanatismus angefeuert, nicht nur China, sondern auch den angrenzenden Ländern gefährlich werden.

Schliesslich wollen wir noch mit ein paar Worten der Beilagen erwähnen, die dem überhaupt sorgfältig ausgestatteten 4ten Bande der „Arbeiten der russischen geistlichen Mission in Peking“ beigegeben sind. Es sind dieses: 1) Eine gut zusammengestellte genealogische Tabelle des Hauses von Tschingis-khan, die nicht weniger als sechs und achtzig Eigennamen enthält. 2. Eine interessante Karte der nordwestlichen und der westlichen Besitzungen der Mongolen (Kiptschak, Tschagatai, Iran), welche eine genaue Copie des chinesischen Originals darstellt. Diese Karte gilt auch in China für eine Seltenheit

und gehörte einem statistischen Repertorium an, welches in Peking nach amtlichen Quellen in den Jahren 1329—1331 zusammengestellt worden war, später aber verloren gegangen ist. Einzelne Buchstücke des Repertoriums und die eben erwähnte Karte werden in der Bibliothek der alten Bücher der Han-lin-yuen aufbewahrt. 3 Der Plan einer Moschee in Peking, welcher zu interessanten Vergleichen mit der Architectur der Moscheen in muhammedanischen Ländern Anlass geben kann. Basil Grigoryeff.

### Berichtigung zu Bd. XXI, S. 162. Z. 7.

„Wie auch die Syrer schreiben.“ Ich habe dies dem ܡܕܢ (Zeitschr. Bd. VIII, S. 78) nachgeschrieben. Die Syrer schreiben in der That ܡܕܢ und ܡܕܢ.

Dorn.

20. Mai 1867.  
1 Juni



# Ueber Nachschabí's Papagaienbuch.

Von

Wilh. Pertsch.

## E i n l e i t u n g.

### §. 1.

#### Die Literatur des Papagaienbuches.

1. Sanskrit. Es ist nur eine, offenbar auszugsweise, Bearbeitung mit dem Titel Çukasaptati bekannt, von welcher meines Wissens in Europa nur folgende Handschriften vorhanden sind:

a) in St. Petersburg (Asiat. Museum no. 74), defect und bespielloos schlecht <sup>1)</sup>. Daß die in dieser Hs. vorliegende Redaction sehr spät ist, ergibt sich schon daraus, daß viele der eingestreuten Sittensprüche in Bhâshâ abgefaßt sind, mit beigefugter Sanskritübersetzung <sup>2)</sup>.

b) in der Bibliothek der Royal Society in London, und zwar no. 18 unter den von Sir William und Lady Jones der genannten Gesellschaft vermachten Handschriften (s. Philos. Transactions for 1798 pag. 588, und Works of Sir W. Jones, Quarto Edition, Vol. VI [London 1799] pag. 448). Diese Handschrift ist es, welche Lassen zu seinen Mittheilungen aus der Çukasaptati in der ersten Auflage seiner Anthologia benutzt hat. Auch diese Handschrift scheint ziemlich schlecht, wenn auch bei weitem besser, als die Petersburger, zu sein.

c) in der Bodleiana zu Oxford befinden sich zwei Handschriften (no. 330 und 331 bei Aufrecht), welche indessen nur für Eine zählen, da die letztere eine Abschrift der ersteren ist. Auch dieser Text, welcher von Gildemeister zur Verbesserung einzelner

1) Von dieser Handschrift, welche mir durch die Liberalität der Petersburger Akademie zur Benutzung mitgetheilt worden ist, besitze ich eine Copie.

2) Letztere wird stets mit dem Worte ulattha eingeführt, d. i. offenbar das Hindi-Wort ulatâ, umgekehrt, umgedreht, d. i. hier übersetzt. — Uebrigens kommt die Einmischung der Bhâshâ in sanskritische Erzählungswerke, weil dieselben auch unter nicht streng gelehrten Lesern vorzugsweise verbreitet waren und sind, mehrfach vor; man vgl. z. B. Benfey II p. 141 und no. 339 der Oxford'schen Handschriften [in Aufrechts Katalog].

Stellen in der zweiten Auflage von Lassens *Anthologia* benutzt wurde, ist, nach Aufrechts Urtheil, ohne alle Sorgfalt geschrieben.

Ausser der Einleitung und der ersten Erzählung in Lassen's *Anthologia* ist von dem Texte der Çukasaptati nichts gedruckt: übersetzt dagegen ist dieselbe bis zur 60ten Nacht <sup>1)</sup> einschliesslich von Demetrios Galanos, im Anhang zu seiner Uebersetzung des *Hitopadega* (Athen 1851). Ausserdem findet sich eine Uebersetzung der ersten Nacht, nach dem Texte in der ersten Ausgabe von Lassen's *Anthologia*, in der Schrift von Brockhaus über die sieben weisen Meister (Blatt. für lit. Unterhaltung 1843 no. 242 p. 971 b.).

2. Persisch. Aus einer Sanskrit-Bearbeitung (offenbar aus einer älteren, uns unbekannten, welche durch den noch vorhandenen Auszug, die Çukasaptati, verdrängt wurde) floss, wie sich aus der Einleitung Nachschabî's ergibt, unter Mitbenutzung noch anderer indischer Quellen, zunächst eine persische Redaction von unbekanntem Verfasser, welche uns nicht erhalten ist. Sie wurde neu, geschmackvoller bearbeitet und dadurch ohne Zweifel verdrängt von Nachschabî, dessen Werk der Gegenstand der folgenden Mittheilungen ist. Aus dieser, im Jahre d. H. 730 = 1330 n. Chr. verfassten Bearbeitung floss die bekannteste, von allen am häufigsten übersetzte und auch mehrfach im Text herausgegebene Abkürzung von Muḥammad Qâdiri, welche in Indien um die Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden sein mag <sup>2)</sup>, (vgl. Kosegarten bei Iken, *Touti Namch.* Stuttgart 1822, pag. 177) <sup>3)</sup>. Ein weiteres persisches, und wie es scheint metrisch abgefasstes, *Tâti-nâmah* giebt es nach Bland im *Journ. of the R. As. Soc.* Vol. IX p. 163 von einem Dichter Namens Hamid aus Lahor (حمید لہوری). Wie es sich

1) Von der 14. Nacht an ist Galanos in seiner Zählung der Petersburger Handschrift immer um eins voraus, weil die Hs. die Nächte 12 und 13 bei Galanos in Eine, die 12te Nacht, zusammenzieht. Zwischen Gal. 36 und 37 findet sich in der Hs. eine Nacht, welche bei Galanos fehlt: dafür fehlt wieder Gal. 39 in der Handschrift.

2) Als Dichter, welche um diese Zeit lebten, nenne ich zwei Männer des Namens Muḥammad mit dem Beinamen Qâdiri erwähnt: von dem einen wird im *Atashkadh* (s. Bland im *Journ. R. As. Soc.* VII p. 370) weiter nichts bemerkt, als dass er aus Paupat gebürtig gewesen sei: ein anderer († 1069 = 1659) wird im *Hamshah Bahâr* bei Sprenger, *Library of the Râja of Oudh* p. 128) als Sohn des Moghul-Kaisers Shâhâhân und fruchtbarer Schriftsteller erwähnt.

3) Ueber Ausgaben und Uebersetzungen dieser Bearbeitung vgl. Zunker, I no. 706—709, wozu noch eine von Lonsieur Deslongchamps, *Essai sur les tables Indiennes* pag. 8 und von Lancetean, *Hitopadésa* p. 226 Ann. cititée französische, aus dem Englischen geflossene Uebersetzung von Marie d'Heures (Paris 1826), zu fügen ist. — Wenn in der nachfolgenden Arbeit hie und da auf den persischen Text des Muḥammad Qâdiri Bezug genommen wird, so geschieht dies nach einer der hiesigen herzogl. Bibliothek gehörigen guten wahrscheinlich aus der Calcuttaer Ausgabe copirten Handschrift, welche in meinem Cataloge noch nicht verzeichnet ist, weil sie erst nach Erscheinen desselben von B. Quaritch in London gekauft wurde.

endlich mit dem bei Zenker, *Bibl. orientale* II no. 674 angeführten Buche verhält, weiss ich nicht: nach Zenker ist es ein ضوضى نامه, was jedoch wegen des Titels (چهل ضوضى die vierzig Papagaien) mir zweifelhaft ist.

3. Hindî und Hindûstânî. Direct aus der Bearbeitung Nachschabî's scheint eine Redaction in Dakkhânî-Versen, von dem Dichter Âwârî, geflossen zu sein: wenigstens wird dies von Ch. Stewart in seinem *Catalogue of the Library of Tippoo Sultan* p. 180 no. IX u. X behauptet, und von Garcin de Tassy in seiner *Histoire de la littérature Hindoui et Hindoustani* T. I p. 85 wiederholt. Freilich ist es möglich, dass hier, wie häufig (z. B. gleich auf dem Titelblatte der Iken'schen Uebersetzung), die Arbeit des Nachschabî mit der des Muhammaad Qâdirî verwechselt ist; eine andere Bearbeitung, in Dakkhânî-Versen von Ghawwâqî abgefasst (Garcin de Tassy I p. 186; Sprenger, *Râja of Oudh* p. 608, no. 621), scheint sicher nicht auf Qâdirî zu beruhen, da Garcin de Tassy, welcher ein Exemplar dieser Dichtung besitzt, a. a. O. von ihr sagt, dass mehrere der in ihr enthaltenen Erzählungen von denen anderer Redactionen abweichen.

Ausser diesen beiden Bearbeitungen von Âwârî und Ghawwâqî giebt es deren noch eine ganze Anzahl in Hindûî und Hindûstânî; vgl. Garcin de Tassy im angeführten Werke pag. 85, 206, 221, und Zenker, *Bibl. orientale* II no. 3925. 3926. Ohne diese Bearbeitungen selbst vor sich zu haben, ist es unmöglich, dieselben streng auseinander zu halten und die nächste Quelle jeder einzelnen anzugeben; die bekannteste unter ihnen, die von Haidarî, soll, wie Garcin de Tassy a. a. O. p. 206 versichert, aus der Arbeit des Qâdirî geflossen sein.

4. Bengalisches. In dieser Sprache ist mir nur eine Bearbeitung bekannt, und zwar, wie eine Vergleichung der in Haughton's *Bengalî Selections* mitgetheilten Erzählungen zeigt, eine reine Uebersetzung des Qâdirî. Der Uebersetzer hiess Çaplicarâna Munshî (s. J. Long, *Returns relative to native Printing Presses and Publications in Bengal*. Calcutta 1845. p. 44).

5. Türkisch. Diejenige türkische Redaction, welche von Rosen <sup>1)</sup> (Leipzig 1858) übersetzt, und von Wickerhauser (ebend. 1858) bearbeitet worden ist, ist zuletzt zu Constantinopel im Jahre 1256 gedruckt erschienen (s. Hammer in *Wiener Jahrb.* Bd. XCVI p. 106), nachdem dieselbe schon zwei Jahre früher in Bûlâq gedruckt worden war (s. Bianchi im *Journ. Asiat.* IV<sup>me</sup> Série T. 2 pag. 48). Nach der Mittheilung Bianchi's an letzterem Orte hiess der türkische Bearbeiter Çary (d. h. der gelbe) 'Abdullâh Efendi,

1) Diese Uebersetzung ist ausführlich angezeigt und jede einzelne Erzählung derselben einer kurzen Besprechung unterzogen von Benfey in den *Gott. gel. Anzeigen* 1858 p. 529 ff.

während Rosen in der Vorrede zu seiner Uebersetzung p. XI sagt, der Name des Verfassers sei unbekannt.

Nach Zenker, Bibl. orient. II no. 678, ist im Jahre 1851 auch in Qazân eine türkische (tatarische?) Bearbeitung des Tûti-nâmah gedruckt erschienen: ob dieselbe mit der eben erwähnten identisch, oder von derselben verschieden ist, kann ich nicht sagen. Die Stelle bei Hâggî Chalifah T. IV p. 172 no. 8002, welche durch die abweichenden Namen des Kaufmanns und seiner Frau (صاعد und بلان شكر für صاعد und عماد شكر) eine von der in Bûlâq und Constantinopel gedruckten verschiedene Bearbeitung zu besprechen scheinen könnte, ist nach Rosen a. a. O. p. XI Anm. nur falsch abgedruckt und wird daselbst verbessert mitgetheilt.

## §. 2.

Frühere Mittheilungen über das Papagaienbuch des Nachschabî.

1. Im Jahre 1792 erschien in London ein Buch unter dem Titel: *Tales of a Parrot; done into English from a Persian Manuscript, entitled Tooti-Namêh. By a Teacher of the Persie, Arabic, Hebrew, Syriac, Chaldaic, Greek, Latin, Italian, French and English Languages.* Der Uebersetzer, welcher sich auf dem Titelblatte nicht nennt, heisst Gerrans<sup>1)</sup>; wo er sich nennt, kann ich nicht sagen, da mir das seltene Buch nicht mehr zur Hand ist<sup>2)</sup>, und ich versäumt habe, mir über diesen Punkt eine Notiz zu machen. Schmutztitel. Titel und Prolegomena bilden pag. I—XIII, dann folgen zwei Seiten Contents, dann eine Annonce des Uebersetzers, gezeichnet Nakhshebi. at the Minerva Printing-office, Leadenhall-Street, dann die Uebersetzung auf 188 Seiten. Am Ende steht: *End of the first Volume*; doch ist mir durchaus nichts davon bekannt, dass ein weiterer Band erschienen wäre. — Das Buch enthält, ganz willkürlich unter einander geworfen, die Uebersetzung folgender Nächte: 1 (pag. 14) — 6 (p. 53) — 7 (p. 67) — 9 (p. 170) — 14 (p. 117) — 16 (p. 140) — 35 (p. 86) — 39 (p. 128) — 40 (p. 101) — 41 (p. 37, 44) — 45 (p. 156) — 47 (p. 26, 35). Die Einleitung ist nicht übersetzt: das ganze Buch enthält also 12 Nächte, d. h. noch nicht einmal den vierten Theil des ganzen Werkes.

1) Nicht Gerrant, wie Zenker Bibl. orient. I no. 710 fälschlich schreibt; als sein Vorname wird bald B., bald R. angegeben. Es ist mir von ihm ausserdem eine Uebersetzung des Benjamin von Tudela (London 1783. 12.), über welche Asher in seiner Ausgabe dieses Reisenden I pag. 16. no. 16 ein sehr ungünstiges Urtheil fällt, und ein Stück aus der Geschichte des اعتم كوفي, behandelnd die Flucht und Ermordung des letzten Sāsāniden. Text u. Uebersetzung, in Ouseley's Oriental Collections I p. 160 bekannt.

2) Durch die Güte Sr. Exc. des Herrn Staatsraths von Khanikoff ist mir ein Exemplar zugänglich geworden; ein anderes befindet sich, wie mir Herr Dr. Rost mittheilt, in der Bibliothek der Royal Asiatic Society in London.

Was die Art der Uebersetzung anbelangt, so ist dieselbe eine sehr freie, viel mehr Paraphrase als eigentliche Uebersetzung, das Original bedeutend erweiternd, ausschmückend, nicht abkürzend, wie man nach den eignen Worten des Uebersetzers<sup>1)</sup> erwarten sollte. Um eine Probe von Gerrans' Verfahren zu geben, theile ich den Anfang der ersten Nacht (Erzählung von Maimün und Chugasta) in seiner Bearbeitung mit, welche man mit der wörtlichen Uebersetzung Kosegartens (bei Iken pag. 200) vergleichen möge. Gerrans paraphrasiert folgendermassen: In the joyful days of peace and plenty, when every peasant eat two dates at a mouthful, and each camel filled two pails at a milking, there flourished in one of the cities of Hind India, a merchant whose name was Mobarec (fortunate etc.); his warehouses were filled with merchandize; his coffers overflowed with gold; and he counted his diamonds by sacks. His house was magnificent and convenient; his attendants numerous and splendid, and his clients as the sands of the shore: but the bowl of his auspicious fortune was imbittered by the sherbet of anxiety, and the sunshine of his felicity blasted by the mildew of grief: For though the choicest mirobalans of beauty ornamented his gilded haram, to transmit his name to posterity, the pearlstring of succession was wanting. — To obtain the blessing of offspring, lowly on the dust of humility he prostrated the brow of obedience, and daily offered the father of Clemency the grateful incense of prayer. The odor of his supplication at last gained admission to the durbar of benevolence, and the sterile cloud which had long adumbrated the horizon of opulence disappeared. After nine moons had completely filled their orbs, a son was born in his house, who, in a two-fold degree of perfection, eclipsed the beauty of Jusuf. — To this decorator of the mansion of joy Mobarec gave the name of Meimon (Auspicious); and when the season of life had put the down of his cheek to flight, obtained for him a virgin bright whose name was Khejeste (Happy, blessed etc.). The mutual joys of this happy pair were manifested by a thousand marks of delight, and no greater portion of happiness did the Predestinator at any period decree to a lover and a beloved object, than that which subsisted between Meimon the rich, and Khejeste the happy. The Dæmon of pertidy never assailed the skirts of their fancy, and the breeze of mistrust ruffled not the surface of their minds, but equally worthy of each other, they long reposed on the sofa of ease, and quaffed the wine of enjoyment. One day as Meimon passed by the bazar, the common crier, by order of the clerk of the market, was offering a parrot to sale etc.

Dies wird genügen, um einen Begriff davon zu geben, wie frei Gerrans überhaupt mit den Worten des Nachschabi verfahren ist;

---

1. Er sagt pag. X: A few gentl-men of a different description will blame me for having used the pruning knife too freely.



bisweilen sind aber die Abweichungen bei ihm gegenüber dem Text der drei (resp. zwei) mir vorliegenden Handschriften so auffallend, dass man fast auf die Vermuthung kommen könnte, Gerrans habe eine ganz verschiedene Recension des Originals vor sich gehabt. Einige solche Eigenthümlichkeiten der Gerrans'schen Uebersetzung werden im Verlaufe der Mittheilungen über die einzelnen Nächte berührt werden<sup>1)</sup>; hier sei ausserdem nur noch eines erwähnt. Auf S. VIII sagt Gerrans wörtlich: Toward the end of the Mss. the subject grows more interesting; and in the last night, the Parrot outdoes himself, to describe how, will be to anticipate the pleasure of the reader: let it suffice for the present to say that every thing ends well. Die letztere Behauptung steht bekanntlich mit dem Ende des Papagaienbuches von Nachschabî (ebenso wie des von Qâdirî) in directem Widerspruch (s. die Uebersetzung von Kosegarten bei Iken pag. 313). Hat also Gerrans einen verschiedenen Text vor sich gehabt? oder hat er jene Behauptung nur leichtsinnig und ohne das Ende seiner Handschrift recht gelesen oder verstanden zu haben hingeschrieben? Mit voller Bestimmtheit dürften sich diese Fragen kaum beantworten lassen; doch erscheint mir das Letztere als das Wahrscheinlichere, da die ganze Uebersetzung von Gerrans den Eindruck des Unzuverlässigen macht, und ich von der Existenz einer anderen Recension als der mir vorliegenden durchaus keine Spur gefunden habe, vielmehr die von mir benutzten Handschriften in allen Einzelheiten gegen Gerrans vollkommen übereinstimmen.

2. Im Anhang zu Iken's „Touti Nameh“ (Stuttgart 1822) hat Kosegarten Nachrichten über Nachschabî und sein Werk gegeben, und ausser der Einleitung (nebst der ersten Nacht) und dem Schluss die 7te, 11te und 48te Nacht wörtlich genau übersetzt.

3. Die achte Nacht ist von H. Brockhaus unter dem Titel „Die sieben weisen Meister. von Nachschabî“ [Leipzig 1843] in Text und Uebersetzung nebst Anmerkungen herausgegeben worden. Da diese Schrift nur in 12 Exemplaren gedruckt ist, so ist sie kaum zugänglich; doch sind Uebersetzung und Anmerkungen (also die ganze Schrift mit Ausnahme des persischen Textes) abgedruckt in den „Blatt. für lit. Unterhaltung“ 1843 no. 242 und 243 (pag. 969 ff.).

Dies sind die bisher gedruckten Mittheilungen über, und aus Nachschabî. Erwähnung verdient noch, dass

4. in die Kgl. Bibliothek in München mit den Büchern Quatremère's eine mehrbändige Handschrift gekommen ist, welche neben dem Texte des Nachschabî'schen Papagaienbuches auch eine französische Uebersetzung desselben von unbekanntem Verfasser enthält<sup>2)</sup>.

1, Vgl. Nacht 9 und 14.

2) In dem soeben erschienenen Aumer'schen Kataloge (München 1866, als no. 174—176 verzeichnet.

Ob die Uebersetzung ganz vollständig ist, und welchen Charakter sie trägt, kann ich nicht sagen, da ich bei einer flüchtigen Durchreise durch München nur eben Zeit hatte, von der Existenz jener Handschrift Notiz zu nehmen.

§. 3.

Was den Verfasser und dessen Lebensumstände betrifft, so kann ich dem bereits von Kosegarten (bei Iken pag. 172 ff.) Beigebrachten nur sehr wenig hinzufügen. Dhijā-aldīn Nachschabi, seinem Beinamen nach zu schliessen wahrscheinlich aus der in Māwarā-ahnahr zwischen dem Gihūn und Samargand liegenden Stadt Nachschab<sup>1)</sup> gebürtig, lebte in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung<sup>2)</sup>, und verfasste ausser dem Papagaienbuche hauptsächlich noch einen, *تلمیذ* d. h. „der mit Rosen durchwirkte Teppich“ betitelten Roman („The Story of the Prince Māsūm Shāh, and the Princess Noshābeh, an interesting Tale“, Ch. Stewart, A descriptive Catalogue of the Oriental Library of the late Tippoo sultan of Mysore, 1<sup>o</sup>. Cambridge 1809, pag. 85<sup>o</sup> no. X). Ausserdem befindet sich in der Kgl. Bibliothek zu Copenhagen ein von unserem Nachschabi verfasstes obscures Buch in persischer Sprache unter dem Titel *لذت النساء* (s. Mehrén Codices Persici etc. Bibliothecae Regiae Hafniensis, Hafniae 1857, 4<sup>o</sup>, pag. 15 no. XXXVII, 1). Durch die Liberalität der genannten Bibliothek und durch die gütige Vermittelung des Herrn Prof. Mehrén habe ich diese Handschrift einsichen können: es ergibt sich aus derselben, dass Nachschabi mit indischer Sprache — wohl einem der hindostanischen Dialekte — vertraut war, also wahrscheinlich wenigstens einen Theil seines Lebens in Indien zubrachte: denn es wird dem Buche nicht nur ein indischer Ursprung zugeschrieben<sup>3)</sup>, sondern es finden sich in demselben auch eine ganze Anzahl technischer, meist sehr schwer zu deutender (zum Theil wohl auch in der Handschrift corruptirter)

1) Arabisirt *نَسَف* Aboulféda p. p. Reinaud pag. 46) und mongolisch *فرشی* (d. i. Palast nach Südik Isfahāni transl. by Ouseley p. 50, und also eigentlich charssi, s. I. J. Schmidt, Mongol. Wörterbuch p. 142b. genannt.

2) Nach den von Kosegarten a. a. O. p. 316 mitgetheilten Selbstworten des Tūti-nāndi, wie sich dieselben in der Händlung und andern Handschriften finden; vgl. das unten zum „Selbstass“ Mitgetheilte.

3) Auch erwähnt von Hābi bei Sprenger, Library of the Raja of Oudh, pag. 80.

4) Als Verfasser wird *کوک پند*, der Vezier eines indischen Königs, genannt: dieser Name ist aber nichts Andres, als Koka Pandita, der indische Arctino. Cf. Shakespear's Dictionary, Hindūstani and English, London 1817 f. p. 614b: *کوک* scientia modorum diversorum coeundi, a quodam Kok Pandit explicata: unde nomen. Vgl. auch Garcin de Tassy, Hist. de la lit. Hind. I p. 55.

Ausdrücke, welche nicht persisch, sondern zum Theil nachweislich, und deshalb wohl sämmtlich indisch sind <sup>1)</sup>.

#### §. 4.

Die von mir benutzten Handschriften sind folgende:

A. Eine mir selbst gehörige Handschrift, welche ich vor elf Jahren während meines Aufenthaltes in London von B. Quaritch kaufte. Sie ist nicht elegant, aber im Ganzen correct mit Nasta'liq auf 285 Blätter geschrieben; die Seite hat 15 Zeilen. Einer Unterschrift zufolge wurde sie vollendet im Dû'lhigáh 1090 = 3 Januar bis 2. Februar 1680. — Diese Handschrift bildet, als correct und mir während der ganzen Arbeit zu Gebote stehend, die Grundlage derselben.

B. Die Hamburger Handschrift, nach welcher Kosegarten arbeitete. Eine Beschreibung derselben s. bei Iken-Kosegarten pag. 188. Diese Hs. war mir bei Bearbeitung der zwölf ersten Nächte zur Hand.

C. Eine dem Herrn Dr. Reinhold Rost in London gehörige Handschrift. Sie hat 217 Blätter und ist mit wenig zierlichem Nasta'liq geschrieben, welches besonders auf den letzten Seiten sehr flüchtig wird. Sie ist nicht datirt, doch augenscheinlich neuer, als A und B, denen sie auch an Correctheit nachsteht. Auch diese Hs. konnte ich, durch die Güte des Herrn Dr. Rost, fast für die ganze Arbeit benutzen.

#### §. 5.

Ueber die Art, in welcher die folgende Arbeit gemacht ist, habe ich nur wenige Worte zu sagen. Anfangs war es meine Absicht, eine vollständige Analyse von Nachschabī's Werk zu geben, da ich glaubte, dasselbe würde einen bedeutenden Vorrath des Neuen und Eigenthümlichen enthalten; da ich indessen bald sah, dass der Stoff Nachschabī's mit wenigen, zum Theil schon bekannten Ausnahmen entweder von Muḥammad Qādirī, oder von dem Turken, oder von beiden in ihre Werke aufgenommen ist, so glaubte ich mich im Interesse der Raumersparniss auf eine Vergleichung der Darstellung Nachschabī's mit der desjenigen seiner Bearbeiter, welcher ihm jedesmal am treuesten gefolgt war, und auf eine genaue Angabe der bemerkten Abweichungen beschränken zu sollen. Bei Angabe dieser Abweichungen bin ich möglichst, ja ängstlich genau verfahren; doch darf ich hierin wohl auf Billigung hoffen, da Jeder, der sich mit Sagen- und Märchenvergleichung abgiebt, weiss, wie oft ein scheinbar unwesentlicher Zug in der That doch sehr wichtig ist, um auf Entstehung, Priorität einer Redaction vor einer anderen u. dgl. m. schliessen zu lassen.

---

1) Um ein ganz klares Beispiel anzuführen, so wird der Begriff coitus oder modus coeundi sehr häufig mit dem Worte (, ) ausgedrückt, was offenbar das sanskritische, gleichfalls in diesem Sinne vorkommende karana ist.

Was die Beziehung von Parallelen zu den mitgetheilten Erzählungen betrifft, so habe ich mich streng auf den Kreis des Papagaienbuches und möglichst häufige Verweisungen auf Benfey's Einleitung zum Panschatantra (stets als „Benfey“ kurzweg citirt), sowie dessen Orient und Occident, Ebert's Jahrbuch und Loiseleur's Essai sur les fables Indiennes beschränkt. Weitere Vergleichen, die hie und da sehr nahe liegen, glaubte ich doch sachkundigeren, in der Erzählungsliteratur besser beleseuen Gelehrten überlassen zu sollen.

§. 6.

Eine Concordanz Nachschabi's gegenüber seinen Nachahmern wird sich aus den Verweisungen ergeben, welche den einzelnen Nächten vorausgeschickt sind; das Verhältniss des Stoffvorrathes zwischen Muhammed Qadiri und dem Turken sowohl unter sich als auch Nachschabi gegenüber erhellt aus folgenden Zusammenstellungen:

I.

Iken	Nachschabi	Rosen	Iken	Nachschabi	Rosen
Nr. 1	Nr. 1	I p. 3 u. 30.	Nr. 19	fehlt	fehlt.
2	2	42.	20	Nr. 30	II p. 136.
3	3	67.	21	18	27.
4	4	83.	22	35	165.
5	6	151.	23	36	178.
6	7	168.	24	35	169.
7	in Nr. 5	136.	25	in Nr. 8	fehlt.
8	in Nr. 8	fehlt.	26	Nr. 37	II p. 191.
9	in Nr. 8	fehlt.	27	28	fehlt.
10	Nr. 16	II. p. 4.	28	28	fehlt.
11	21	64.	29	45	fehlt.
12	15	I. p. 268.	30	fehlt	fehlt.
13	26	fehlt.	31	45	II. p. 244.
14	31	II. p. 122.	32	39	fehlt.
15	27	109.	33	40	II. p. 209.
16	47	265.	34	41	II. 218. 220
17	32	146.	35	50	fehlt.
18	24	fehlt.			

II.

Rosen	Nachschabi	Iken	Rosen	Nachschabi	Iken
I. p. 3	Rahmen- erzählung	p. 4.	83	4	4.
7	fehlt	fehlt.	87	fehlt	fehlt.
30	1	p. 10.	89	33	fehlt.
36	fehlt	fehlt.	128	in 5	fehlt.
42	2	Nr. 2.	130	in 5	fehlt.
63	fehlt	fehlt.	136	in 5	Nr. 7.
67	3	Nr. 3.	151	6	5.

	Rosen	Nachschabî	Iken		Rosen	Nachschabî	Iken
I. p. 159	fehlt		fehlt.	II. p. 109	27		15.
168	in 7		6	112	das.		fehlt.
178	in 7		fehlt.	117	das.		fehlt.
191	in 9		fehlt.	120	fehlt		fehlt.
197	in 9		fehlt.	122	31		14.
210	10		fehlt.	125	das.		fehlt.
224	11		fehlt.	136	30		20.
229	fehlt		fehlt.	139	das.		fehlt.
232	fehlt		fehlt.	146	32		17.
243 }				149	das.		fehlt.
248 }	12		fehlen.	154	34		fehlt.
262 }				165	35		22.
265 }	13		fehlen.	169	das.		24.
266	14		fehlt.	178	36		23.
268				191	37		26.
270 }	15		12.	194	das.		fehlt.
272 }				202	29		fehlt.
II. p. 4	16	Nr. 10	p. 54.	209	40		33.
7	das.	das.	p. 55.	218	41		34.
8	das.		fehlt.	220	das.		fehlt.
15	17		fehlt.	225 }			
27	18		21.	228 }	42		fehlen.
32	das.		fehlt.	232			
47	19		fehlt.	236	43		fehlt.
53	20		fehlt.	244	45		31.
62	fehlt		fehlt.	249	46		fehlt.
64	21		11.	265	47		16.
71	22		fehlt.	269	48		fehlt.
85	23		fehlt.	279 }	49		fehlen.
92 }				283 }			
96 }	25		fehlen.	291	52		fehlt.
102 }							

Es ergibt sich hieraus, dass jede der obigen drei Bearbeitungen einige Abschnitte für sich allein hat, und zwar:

1. Nachschabî: Nacht 8 (wenigstens die Rahmenerzählung, während einzelne der eingeflochtenen Geschichten sich auch bei Muhammad Qâdirî finden): ferner die Nächte 38, 44 und 51. — 2. Qâdirî: die Nächte 19 und 30. — 3. der Turke: die Erzählungen auf I. pag. 7, 36, 63, 87, 159<sup>1)</sup>, 229, 232 und II. pag. 62 und 120: sämtlich vielmehr Anekdoten und Legenden, als Märchen oder eigentliche Erzählungen.

1) Aus Sa'dî's Gulistân: vgl. die Uebersetzung von Graf pag. 274.

## Nachschabî's Einleitung.

Dieselbe ist, nebst der ersten Nacht, bereits von Kosegarten (bei Iken pag. 193) übersetzt, und bedarf deshalb der näheren Besprechung nicht. Nur eine Stelle ist zu berichtigen, da dieselbe inhaltlich wichtig ist, aber von Kosegarten wegen ihrer Verderbtheit in der Hamburger, ihm allein zu Gebote stehenden Handschrift nicht richtig übersetzt werden konnte. Es heisst nämlich bei ihm p. 196: „wenn du mir jenes Original [d. i. die ältere, Nachschabî zur Umarbeitung vorliegende persische Recension], welches die Urschrift des indischen Buches ist etc.“ (B. آن اصل را که اصول هندست این اصل را که اصول کتب هندی است). Dies widerspricht geradezu dem von Nachschabî selbst unmittelbar vorher aneinandergesetzten Sachverhalt, und als einzig richtige Lesart ist deshalb die von A. anzunehmen, wo es heisst: „jenes Original (für die Arbeit Nachschabî's). dessen Urschriften indische Bücher sind“. Aus diesen Worten Nachschabî's können wir weiter folgern, dass die ihm vorliegende, ursprüngliche persische Redaction nicht nach einem indischen „Papagaienbuche“ gemacht, sondern mit Zugrundelegung der Einkleidung des letzteren aus verschiedenen indischen Erzählungswerken zusammengesetzt worden war; ein Verhältniss, das auch an sich durchaus wahrscheinlich, und schon von Benfey in den Gott. Gel. Anz. 1858 p. 534 auseinandergesetzt ist.

## Die erste Nacht

zerfällt in zwei Theile: 1. die Rahmenerzählung, und 2. die Geschichte von dem Papagaien, welcher zwischen den beiden Eheleuten Frieden stiftete.

1. Die Rahmenerzählung (vgl. Benfey, Einleitung p. 273. 301) ist, wie schon bemerkt, von Kosegarten (bei Iken pag. 200) bereits übersetzt. Ich habe dazu nur Folgendes zu bemerken: a) die Stadt Dhûlikâ<sup>1)</sup> wird in A. und C. nicht genannt; — b) der weniger kluge Genosse<sup>2)</sup> des Papagaien, der Schârik (شَرِكْ = skr. çarikâ, engl. minor, franz. mainate, lat. aprosmictus scapulatus ist ein an Grösse und Aussehen unserer Schwarzamsel sehr ähnlicher Vogel, nur dass er bei schwarzem Gefieder ausser gelbem Schnabel

1) B. دھولکا. Ist darunter vielleicht Dholka, eine Stadt in Guzerat, zu verstehen? vgl. Hamilton, Description of Hindostan. Vol. I (London 1820) p. 694.

2) Beide Vögel treten mehrfach als Genossen, ja als Ehepaar auf, vgl. die 25te und die 42te Nacht

und ebensolchen Füßsen auch noch gelbe Lappen an den Ohren hat. Buffon, Histoire naturelle des Oiseaux Vol. IV p. 132 sagt von ihm: . . . je dois ajouter que le Mainate a beaucoup de talent pour siffler, pour chanter et pour parler, qu'il a même la prononciation plus franche que le perroquet, comme l'oiseau parleur par excellence, et qu'il se plaît à exercer son talent jusqu'à l'importunité. Dasselbst Pl. 268 findet sich auch eine gute Abbildung des Vogels. — c) als einen merkwürdigen Zufall — etwas Anderes kann es natürlich nicht sein — möchte ich noch erwähnen, dass der Zug der Çukasaptati von der bis zur Vernachlässigung seines Geschäftes übertriebenen, und deshalb ein Einschreiten nothig machenden Liebe des Kaufmannssohnes zu seiner Frau <sup>1)</sup> sich weder bei Nachschabî, noch bei Muhammed Qâdirî, wohl aber bei dem Türken (Rosen I p. 5) findet: also derselbe Zug in den beiden Endpunkten einer Reihe, während er im Mittelgliede fehlt. Es scheint mir wahrscheinlich, dass der Türke denselben aus der analogen Erzählung Rosen II p. 225 = Nachsch. 42te Nacht hierher entlehnt hat.

2. Die Geschichte von dem Papagai, welcher zwischen den beiden Eheleuten Frieden stiftet (Gerrans p. 14; Iken pag. 10; Rosen I p. 30; vgl. Benfey p. 357). Nachschabî stimmt mit Muhammed Qâdirî; der einzige abweichende Zug ist folgender: bei Qâdirî sagt der Papagai, als er wieder hergestellt in das Haus seines Herrn zurückkehrt, er sei von Gott aus Erbarmen über das vierzigstägige Fasten, sowie über das Wehklagen der unschuldig verstossenen Frau wieder lebendig gemacht worden; bei Nachschabî dagegen berichtet er, dass er durch die Gewalt des Gebetes der Frau wieder zum Leben gekommen sei, was den Mann zur Reflexion veranlasst: eine Frau, deren Gebet solche Kraft hat, dass es Tode auferweckt, um dieselben zu Zeugen für sich aufzurufen, muss nothwendigerweise unschuldig sein <sup>2)</sup>. — Die letztere Auffassung steht der indischen Ansicht von der unbegrenzten Macht des Gebetes der Frommen näher, und ist deshalb wahrscheinlich aus dem indischen Originale herübergenommen.

#### Zweite Nacht.

Treue einer Schildwache gegen den König von Tabaristân.

(Iken no. 2; Rosen I p. 42; vgl. Benfey p. 416.)

Stimmt mit Qâdirî; doch ist zu bemerken: 1. bei Qâdirî sagt die Schildwache, vom Könige befragt, sie halte schon viele Tage,

1 Diesen Sinn geben vereint die Worte bei Galanos p. 1: ἤν δ' αὐτὸς ὁ Μαδάνης ἀνελὼν τοῦ τυποεικοῦ ἔργου, ἀνέχουσι τῶν λόγων τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρός. ἡδυνάθει τὴ καὶ γινώσκοντες. und bei Lassen, Anthologia. ed. altera pag. 32: sa ca Madana ativa vishayāçaktamanāḥ : tatas tatprati-bodhāya „çreṣṭhīnitra-Trivikrama-brāhmanenā“ naitau gardharvaputrau malajātijivau çukaçarikau pañjara-sthau kritau †

2) Ebenso bei Gerrans, der diese Erzählung sonst äusserst frei übersetzt.

auf einem Beine stehend, die Wache; während bei Nachschabî sogar — mit echt indischer Uebertreibung — vier Jahre angegeben werden. — 2. Die Absicht des Wächters, seinen Sohn zu opfern, erinnert an die biblische Erzählung von Abraham und Isaak; Nachschabî vergleicht diese Erzählung selbst (یدر ابراهیم وار تار بر حلق) (اسماعیل خود نهاد و خواست تا او را قربانی این کعبه جلال دند)

### Dritte Nacht.

Goldschmied und Zimmermann; Diebstahl und Verheimlichung der goldenen Götzenbilder; Ueberlistung des Goldschmieds. (Iken no. 3; Rosen I p. 67; Ukasaptati 38 und 49; vgl. Benfey §. 101 und p. 276.)

Dieselbe Erzählung, wie bei Qâdiri; doch mit folgenden Eigenthümlichkeiten: 1. Die Scene des Tempelraubes ist, statt wie bei Qâdiri nach Indien, bei Nachschabî in ein christliches Land verlegt (صلیب, کلیسای). Unter den بتان sind dann natürlich Heiligenbilder zu verstehen. — 2. Bei Nachschabî bereiten Goldschmied und Zimmermann die Häupter der Stadt, deren Tempel sie berauben sollen, auf das Verschwinden der goldenen Heiligenbilder dadurch vor, dass sie sagen, die Heiligen seien ihnen in einem Traume erschienen, und haben gedroht, die Stadt, von deren Bewohnern sie zu wenig verehrt wurden, zu verlassen.

Ausserdem ist bei Nachschabî noch folgende Anekdote eingeflochten: Zu einem Juden, welcher sich der intimen Freundschaft des berühmten Bâjazîd Bastâmî erfreute, sagte einst ein Muhammedaner: „Wie kann nur ein Mann, welcher, wie Du, den genauen Umgang eines Mannes wie Bâjazîd genießt, trotzdem Jude bleiben, statt zum Islâm überzutreten?“ Darauf antwortete der Jude: „Wenn das Wesen des Islâm in dem besteht, was ich Bâjazîd thun sehe (d. h. in der strengsten Askese), so habe ich zu dieser Religion gar keine Lust<sup>1)</sup>; besteht es aber darin, was Du thust (Schlemmerei), so ist es besser, Jude zu bleiben.“

### Vierte Nacht.

Von dem Soldaten, seiner braven Frau und dem Rosenstrauss, den sie ihm gab.

(Iken no. 4; Rosen I. p. 83; vgl. Loiseleur Essai p. 107. <sup>1)</sup>)

Die Haupterzählung stimmt fast ganz mit der Darstellung bei Qâdiri überein; als kleine Abweichungen sind nur folgende Züge zu bemerken: 1. Das Herausziehen der beiden Koche aus dem Brunnen und ihre Verkleidung als Mädchen geschieht bei Nach-

1) So nach B.

2. Ein Aufsatz über diese Erzählung und ihre Verzweigungen von meinem Freunde, Dr. R. Köhler in Weimar, befindet sich gegenwärtig unter der Presse.



schabî durch die Frau, nicht, wie bei Qâdiri, durch den Mann. 2. Zuletzt wird der Edelmann (اميرزاد) bei Nachschabî von der Frau verflucht (من ميخواهم كه يك سموم آه نامرد احوال تو كنم و كُتل) جوانى ترا بباد دهم و ترا در جميع خاك خاسته كردانم تا بار ديگر نام مستورات<sup>1)</sup> (پيش مردمان بدنامان<sup>2)</sup> نبرى و در بندگان خداوند على (استهزا نكني), worüber derselbe heftig erschrickt und um Verzeihung bittet. — Ausserdem ist noch zu erwähnen, dass genau genommen auch bei Iken schon „Rosenstrauss“ statt „Blumenstrauss“ stehen sollte; freilich wird der Ausdruck گلدسته, dessen sich sowohl Nachschabî als Qâdiri bedient, den Wörterbüchern zufolge auch in der allgemeinen Bedeutung „Blumenstrauss“ gebraucht.

Die eingeschaltete Erzählung von der Frau des Yogin, die mit hundert Männern buhlte<sup>3)</sup>, ist bei Nachschabî folgendermassen eingekleidet. Ein Mann hatte eine durch Schönheit und Reiz ausgezeichnete Frau, auf die er nie und unter keiner Bedingung eifersüchtig wurde. Einstmals nun beschlossen seine Frau und deren Halbschwester (خواهر خوانده), ihn auf die Probe zu stellen, und die Letztere legte zu diesem Zwecke Männerkleider an, verfügte sich Nachts zu der Frau und theilte mit ihr das Lager. Als der Mann nach Hause kam, sagte er, weit entfernt in Zorn zu gerathen, vielmehr ruhig zu dem vermeintlichen Jüngling: „Stehe auf, junger Mann! jetzt bin ich an der Reihe“. Als die Frauen ihn mit Lachen aufgeklärt hatten, fragten sie ihn zugleich nach dem Grunde seines unglaublichen Gleichmuthes bei der scheinbaren Untreue seiner Gattin, von dem, wie sie wussten, Furcht die Ursache nicht sein konnte: denn er war muthig und tapfer. Er erzählt ihnen nun als Grund, warum er aller Eifersucht als doch fruchtlos entsagt habe, die folgende Geschichte, und zwar als ihm selbst begegnet. Er war hier, bei Nachschabî, der hundertste Liebhaber der Frau, während bei Qâdiri von dem einhundert und ersten die Rede ist.

1) In Cod. A, welcher mir in diesem Augenblicke allein noch zur Hand ist, مستوران.

2) Cod. بدکومانى.

3) Iken p. 31, vgl. Benfey p. 460. Bei Rosen I. p. 87 ist dafür eine andere Geschichte substituirt. — Bekanntlich findet sich die uns vorliegende Erzählung auch in der 1001 Nacht, und zwar in der Bäläqer Ausgabe und in der Gothaner Handschrift Cat. Moll. 917 nicht nur, wie in allen Recensionen, in der Einleitung, sondern noch einmal in der Geschichte von den sieben Veziern ed Bâl. II p. 82.; vgl. Fleischer in seiner Ausgabe Bd. 12 pag. 8 no. 4.

## Fünfte Nacht.

Die Haupterzählung zerfällt in drei Abschnitte:

1. Die Papagaienfamilie und die Fuchsfamilie. Rosen I p. 128. Wie sich schon aus diesem Titel ergibt, steht statt des Schakals in der türkischen Bearbeitung bei Nachschabî der Fuchs (روبنار); sonst stimmen beide Bearbeitungen ganz überein. Was Rosen „Luchs“ übersetzt, ist im Persischen der سیب‌گوش, im türkischen Original wahrscheinlich der قره‌قلای, der Caracall. — Bei Qâdirî fehlt dieser erste Theil der Erzählung.

2. Der Papagai befreit seine gefangenen Jungen durch List. Rosen I p. 136, Iken no. 7, Çukasaptati 63 in der Petersburger Handschrift<sup>1</sup>; vgl. Benfey §. 87. — Nachschabî stimmt ganz mit Qâdirî überein.

3. Die halbvollendete Cur des Königs. Iken p. 46, Rosen I p. 138; vgl. Benfey p. 248 und 380. Auch hier stimmt Nachschabî ganz mit Qâdirî.

Die eingeschaltete Erzählung von dem Affen und dem Sohne des Schlossvoigts (vgl. Benfey p. 504 und §. 148. findet sich nicht bei Muḥammed Qâdirî, wohl aber bei dem Turken (Rosen I, p. 130). Nachschabî stimmt mit der türkischen Darstellung ganz überein; nur ist bei ersterem der Name des Affen nicht genannt, ebensowenig wie das Vaterland (Rûm) des den Schlossvoigtssohn heilenden Arztes.

## Sechste Nacht.

Der Zimmermann, der Juwelier, der Mönch und der Schneider, die sich um eine holzerne Frau zanken.

(Gerrans p. 53; Iken no. 5; Rosen I p. 151; vgl. Benfey I p. 489<sup>2</sup>).

Bei Qâdirî, der sonst ganz mit Nachschabî übereinstimmt, wird die Figur zwar auch zuerst vom Zimmermann gezimmert und dann vom Juwelier geschmückt, dann aber gleich vom Mönch belebt, und darauf erst vom Schneider bekleidet. -- Diese Erzählung findet sich in der Çukasaptati zwar nicht, ein Baum der Entscheidung kommt aber, wie hier, so dort in der 49ten Nacht (p. 63 der griech. Uebersetzung) vor.

1. Diese Erzählung ist nach dem verhältnissmässig gut erhaltenen Text der Petersb. Hs. von Benfey auf p. 247 übersetzt. In dem Verse muss es statt „der sehr alte Schwanenkönig“ heissen „der sehr kluge Schw.“ (subuddhir, nicht suviiddho); ferner wird es wohl besser sein, das Beiwort daçajajanavistîna, welches in der Hs. ohne alle grammatische Beziehung steht, auf den Landrücken, nicht auf den Feigenbaum zu beziehen.

2. Die Verwicklung dieser Geschichte hat einige Aehnlichkeit mit der indischen Posse Dhûrtasamâgama Lassen, Anthologia, ed. I p. 66—96; Wilson, Hindu Theatre. Vol. II (London 1835, p. 408).

## Siebente Nacht.

Ist ausser von Gerrans p. 67 auch von Kosegarten bei Iken p. 209 übersetzt und bedarf deshalb keiner näheren Besprechung. Was die parallelen Bearbeitungen betrifft, so ist die Erzählung in folgende zwei Theile zu zerlegen:

1. Edelmuth des Vikramāditya gegen den Derwisch, welcher die Tochter des Königs von Bhilsân (bei Qâdirî von Kanôg) zur Gemahlin begehrte.

(Iken no. 6; Rosen I p. 186; vgl. Benfey I p. 389).

2. Edelmuth des Vikramāditya gegen den wankenden Greis. (Fehlt bei Qâdirî; Rosen I p. 178; vgl. Benfey a. a. O.)

Achte Nacht.<sup>1)</sup>

Von dem Königssohn und den sieben Veziern, und von dem Unglück, welches ihn wegen eines Mädchens betraf.

Ist bereits von H. Brockhaus herausgegeben und auszugsweise übersetzt; s. §. 2 no. 3 der Einleitung. Hinzuzufügen habe ich nur, dass die folgenden der eingeschalteten Erzählungen sich auch in der Çukasaptati finden: 1. Der Färber und die Frau, ÇS. no. 26 — 3. Das Elefantchen, ÇS. no. 22 — 5. Die Frau des Krämers, ÇS. no. 15 — 6. Die listige Frau und der Gewürzkrämer ÇS. no. 32 (nach Galanos). M. vgl. ausserdem zu 1. Benfey §. 56, zu 5. Bfy. p. 456, zu 6. Bfy. p. 281

In der dritten Erzählung (das Elefantchen) steht auffallenderweise in der Çukasaptati an Stelle des Elefanten ein Kameel (*καμήλος*, ushtrikâ). Wie gerade in die indische Recension an Stelle des dort einheimischen und — wie es der Zusammenhang verlangt — dem Menschen gefährlichen Elefanten das fremde und für gewöhnlich harmlose Kameel gekommen ist, ist mir unverständlich; eine Recension der weitverbreiteten Erzählung, aus welcher diese Aenderung entnommen sein könnte, kenne ich nicht.

## Neunte Nacht.

Geschichte von dem Könige von Syrien, der seinen Papagai frei liess, und wie ihm derselbe die Frucht des Lebens von der Quelle der Finsterniss brachte.

(Gerrans p. 170; Rosen I p. 191).

Bei Rosen heisst es pag. 195: einst, als der Papagai dem Könige eine anmuthige Geschichte erzählt hatte, erlaubte ihm dieser, sich eine Gnade auszubitten, worauf der Papagai um Urlaub nachsuchte, seine Verwandten einmal besuchen zu dürfen; bei Nachschabî dagegen wird erzählt: als der König sah, dass er in dem Papagaien einen zweiten Hippokrates und Sokrates an Weisheit

1) In C. sind die Nächte 8, 9 und 10 umgestellt: AB 8 = C 9; AB 9 = C 10; AB 10 = C 8.

besass, schämte er sich, denselben im Käfig gefangen zu halten, und schenkte ihm die Freiheit. Der Papagai diente ihm nun noch lange Zeit, suchte dann aber seine Sippschaft auf. Die Art, wie nun der dankbare Papagai dem Könige die Frucht des Lebens bringt, ist bei Nachschabî<sup>1)</sup> wie bei dem Türken. Der erstere fährt dann fort: Als der König sich nun, nach dem Beispiele Salomos, weigert, die Frucht des Lebens zu essen, stellt ihm der Papagai vor, dass er es ja in seiner Hand habe, alle seine Lieben an dem Genusse Theil nehmen zu lassen, wenn er die Frucht als Samen stecke. Da dieselbe mit dem Wasser aus der Quelle des Lebens getränkt sei, so werde schon am ersten Tage ein Baum aus ihr entstanden sein, am zweiten Tage werde der Baum Früchte haben, welche am dritten zur Reife gelangen werden. Der König befolgt diesen Rath des Papagais, und ertheilt zugleich an eine zu dem Baume gestellte Schildwache den Befehl, ihm die erste reif abfallende Frucht zu überbringen. Eines Nachts nun, als die erste Frucht abfiel, schloß die Schildwache gerade, und eine gittige Schlange, die in der Nähe war, nahm die Frucht in den Rachen, so dass sie ganz besudelt wurde, u. s. w. wie bei dem Türken; nur ist zu bemerken: 1. es wird bei Nachschabî nicht gesagt, dass die Schlange dann vom Könige selbst bei seinem Besuche des Baumes gesehen wird; und 2. derjenige Mann, welcher nach dem Genusse der vergifteten Frucht stirbt, ist bei Nachschabî einfach ein alter Mann, nicht wie bei dem Türken ein zum Tode verurtheilter Greis.

Die eingeschobene Geschichte von Salomo und dem kleinen Igel<sup>2)</sup> zeigt bei Nachschabî gleichfalls eine Abweichung von der Darstellung des Türken. Bei dem Ersteren wird nämlich so erzählt: Nachdem Salomo alle anderen Geschöpfe um Rath gefragt hatte, und von ihnen zum Genusse des Lebensbechers aufgefordert worden war, fehlte nur noch der Igel, der gerade nicht zugegen war. Salomon schickte nun das Pferd, um ihn zu holen, doch auf dessen Aufforderung kam der Igel nicht; da schickte Salomo den Hund, und nun kam der Igel. Salomo drückte ihm alsbald seine Befurchtung aus, dass er den ersuchten weisen Rath wohl schwerlich von einem Thiere erhalten werde, welches dumm und unwissend genug sei, um der Aufforderung des Pferdes, dessen Gestalt nach der des Menschen die edelste in der ganzen Schöpfung sei, nicht Folge zu leisten, dagegen auf die Worte des gemeinen Hundes zu hören. Hierant antwortete der Igel: „O König, auf die Aufforderung des Pferdes bin ich nicht gekommen, weil zwischen

1) Bei Gerrans stellt der König selbst dem Papagaien als Bedingung der Freiheit, dass er ihm eine Frucht von dem Baume des Lebens bringen solle. Im späteren Verlauf der Erzählung wird Gerrans ganz confus, offenbar weil er den Zusammenhang nicht verstand.

2) خارشنگ. Gerrans hat daraus „a little insect“ gemacht!

mir und ihm keine Feindschaft besteht, auch das Pferd zu edlen Sinnes ist, um wegen meiner Weigerung sich an mir zu rächen; mit dem Hunde dagegen ist das Umgekehrte der Fall: zwischen uns besteht Feindschaft, und der Hund ist auch so niedrigen und gemeinen Sinnes, dass er, wenn ich seinen Worten nicht getoget wäre, sicherlich Rache an mir genommen hätte. Auch konnte ich sagen: Ihr Menschen seht nur auf das Aeussere, ich, Gott sei Dank, auch auf das Innere; von aussen scheint freilich das Pferd edler als der Hund, ist es aber mit nichts von innen, denn das Pferd dient dem Menschen nur gezwungen, bleibt ihm nur so lange treu, als es muss und die Fessel fühlt, während die Treue des Hundes eine freiwillige ist, die sich selbst durch erduldete Miss-handlungen nicht beirren lässt.“ — Der weitere Verlauf der Erzählung ist wie in der türkischen Bearbeitung.

#### Zehnte Nacht.

Geschichte von dem Vezierssohne, dem Kaufmanne, deren Weibern und dem Mönche, und wie ein holzerner Papagai sprach.

(Rosen I p. 210; ähnlich Cukasaptati 39, welche Erzählung in der Petersburger Hs. fehlt; vgl. Benfey p. 277.)

Die im Einzelnen von der türkischen Redaction ziemlich abweichende Darstellung des Nachschabi ist folgende:

Der Kaufmann erkundigt sich in dem fremden Lande, was es denn da wohl gebe, das würdig sei, von ihm seinem Freunde, dem Vezierssohne, mitgebracht zu werden. Es wird ihm der künstliche Papagai empfohlen, welchen ein geschickter Künstler jedoch nur an einem bestimmten Tage des Jahres aus Holz zu verfertigen im Stande sei. Der Kaufmann wartet nun ein Jahr, bis der bestimmte Tag kommt, und nimmt dann den hölzernen Papagai mit sich. Am zweiten Tage nach seiner Heimkehr ladet er den Vezierssohn als Gast zu sich, und theilt demselben auf seine Frage mit, was er ihm von seiner Reise mitgebracht habe. Auf die Bitte des Vezierssohnes, ihn das Wunder sogleich sehen zu lassen, vertröstet ihn der Kaufmann auf den nächsten Tag, der Vezierssohn aber entfernt sich sogleich aus der Gesellschaft, lässt sich von der Frau des Kaufmanns, mit welcher er in einem Liebesverhältniss steht, den künstlichen Vogel holen und sofort von einem geschickten Künstler einen ganz ähnlichen, aber natürlich sprachlosen Papagai anfertigen, vertauscht beide, schickt den falschen in den Harem des Kaufmanns, und kehrt, nachdem dies alles geschehen, in die Gesellschaft zurück, noch ehe dieselbe auseinander gegangen ist. Als bald weiss er das Gespräch wieder auf den künstlichen Papagai zu lenken, und stellt sich gegen den Kaufmann, welcher von Neuem die Wahrheit des von ihm Berichteten behauptet, ungläubig, so dass ihm dieser eine Wette vorschlägt: wenn der Papagai wirklich spreche, solle das ganze Hab und Gut des Vezierssohnes, seine

Frau und Kinder inbegriffen, ihm, dem Kaufmanne, zutallen; spreche der Papagai nicht, so wolle ebenso er seine ganze Habe an den Vezierssohn verlieren. Als nun nach Entfernung seiner Gäste der Kaufmann zu dem Käfig des Papagais geht, demselben die von ihm eingegangene Wette mittheilt, und ihn ermahnt, sich zur rechten Zeit hübsch gelehrt und gesprächig zu zeigen, wird er bald inne, dass er statt seines Wundervogels jetzt wirklich nur einen gewöhnlichen hölzernen Papagai ohne Leben und Verstand vor sich hat, und giebt schon, verzweifelnd, sein ganzes Hab und Gut verloren. In seiner Noth wendet er sich, als letzte Hoffnung, an einen Mönch, welcher eine Klause in jener Stadt bewohnt und im Rufe der Heiligkeit und des Besitzes geheimer Wissenschaft steht. Nach Anhörung des Falles erklärt sich dieser zur Hülfe bereit, und zwar unter der Bedingung, dass der Kaufmann von all den Besitzthümern des Vezierssohnes, welche er durch das Gewinnen der Wette erhalten werde, ihm nur die Frau des Letzteren überlassen solle. Diese Bedingung stellt der Mönch, weil er schon längst mit jener Frau verbotenen Umgang pflegt, und sie auf diese Weise endlich ganz in seinen Besitz zu bekommen hofft: zugleich wird ihm aber dieses ehrebrecherische Verhältniss zum Mittel, dem Kaufmanne zu helfen. Er durchschaut nämlich sogleich den ganzen Zusammenhang und schickt nun zu seiner Geliebten, der Frau des Vezierssohnes, mit der Bitte, ihm auf kurze Zeit den wunderbaren, sprechenden Papagai zu über-enden, welchen ihr Mann kürzlich in seinen Harem gebracht habe. Die Frau sendet denselben ohne Arg, und der Mönch vertauscht ihn nun wieder mit dem hölzernen Papagai des Kaufmannes, welchen er sich von dem Letzteren zu diesem Zwecke hat geben lassen. Es versteht sich, dass nun die Wette zu Gunsten des Kaufmanns ausfällt. Dieser erfährt aber alsbald von seinem wiedergewonnenen Papagai den Hergang der ganzen Sache, welchen er auch dem Vezierssohne mittheilt. Beide beschliessen, ihre treulosen Frauen mit öffentlicher Steinigung auf dem Markte zu bestrafen, sich selbst aber von den Frauen für alle Zeit ferne und an die Männer zu halten (وهمردوار بویستند). „Möchte doch“, so schliesst Nachschabi die Erzählung. „der erhabene und heilige Schöpfer des Mannes und des Weibes Jedem die Kraft verleihen, sein Herz von die-tem treulosen Geschlechte fern zu halten, und Jeden begnadigen, dass er seine Gedanken bewacht vor dieser betrügerischen Gesellschaft“.

#### Elfte Nacht.

Eine Uebersetzung dieser Nacht von Kösegarten s. bei Iken p. 221. — Bei Rosen findet sich dieselbe Erzählung I p. 224.

#### Zwölfte Nacht.

Geschichte von dem Lumpensammler, wie er einen Edelstein findet, der ihm aber von seinen Weggenossen gestohlen wird,

und wie die Königstochter denselben wieder zum Vorschein bringt. (Rosen I p. 243).

Abweichungen von der türkischen Bearbeitung: 1. Der Finder des Diamants, bei Rosen ein Landmann, ist bei Nachschabî ein Lumpensammler, ein Mann, der den Strassenkehrriech nach allerlei noch branchbaren Kleinigkeiten durchsucht (خاکبیر). — 2. Dem Finder wird gerathen, er solle das Kleinod, nicht wie im Türkischen zum Kaiser von Rûm, sondern zum بهوجراج d. h. Bhojarâja tragen. — 3. Er begegnet unterwegs vier Männern. — 4. Die Prinzessin giebt ihrem Vater gegenüber an, sie wolle das Kleinod von den vier Dieben durch Diagramme und Talismane (بر خندسه و طلسم) herausbringen. — 5. Die Königstochter verlegt ihre Geschichte nach Mâzandarân. — 6. Die Kaufmannstochter (deren Name nicht genannt wird) wendet sich unmittelbar an den Gärtner, um die gewünschte Rose von ihm zu erhalten, und er stellt die bekannte Bedingung; doch spricht er ganz unumwunden aus, dass sie dann bei ihrem Besuch am Hochzeitsabend „den ersten Tropfen von dem Rosenwasser der Vereinigung in seine Kehle fallen lassen müsse.“ — 7. Am Hochzeitsabend geht sie nicht allein, sondern von Mädchen (چند کنیرک) begleitet in den Garten. — 8. Das Urtheil der vier Abenteurer fällt nun dahin aus, dass der erste den Ehemann für den Thörichtsten erklärt, weil er seine junge Frau, nur damit sie ihr Versprechen halte, in den Garten gehen lasse; der zweite den Wolf, der dritte den Räuber, der vierte den Gärtner. — 9. Die Prinzessin entscheidet, dass derjenige, welcher den Dieb für den Dummsten erklärt habe, unter den vier Genossen der gierigste sei, und deshalb auch in dem Besitz des Kleinods sich befinden müsse.

#### Dreizehnte Nacht

Von der Zusammenkunft der Weisen, um die Anlage des Prinzen durch Musik zu erkennen.

(Rosen I p. 262).

Der Türke stimmt mit Nachschabî überein, nur dass 1. bei Nesch. die Scene nach Ispâhân verlegt ist, und 2. dass sich bei Nesch. mit dem königlichen noch andere Kinder bei dem Klange der Musik regen, denen nun gleichfalls von den Weisen vorausgesagt wird, dass sie tüchtige Männer werden würden. — Die angehangte Anekdote von Schaich Ginnâid (Rosen I. 265) stimmt in beiden Bearbeitungen ganz überein.

#### Vierzehnte Nacht.

##### Von der Musik.

(Gerrans p. 117; Rosen I. p. 266).

Der einzige Sagen- oder Erzählungsstoff, welcher in diesem Abschnitte, von welchem man eigentlich nicht recht begreift, was

er hier zu thun hat, vorkommt, sind die Erzählungen von dem Ursprunge der Musik, welche sich bei Rosen I p. 266. 267 finden. Zu der ersten ist nur zu bemerken, dass bei Nachschabî ein Name des Erfinders (Sâz-Perdâz bei Rosen) nicht genannt ist: zur zweiten, dass die „unzählige Menge“ von Lochern im Schnabel des Kyknos (دق‌مس) bei Nachschabî auf sieben (in Cod. A siebzig) beschränkt ist, aus deren jedem aber im Frühjahr wieder 70 Töne hervorkommen. Diese beiden Theorien von der Entstehung der Musik werden den Indern zugeschrieben; eine dritte, nämlich dass die Musik eine Nachahmung der Harmonie der Sphären und Gestirne sei, den Griechen. Von einer unanständigen Erzählung über die Entstehung der Musik, bei welcher der Teufel im Spiel sein soll, wie Gerraus p. 123 angiebt, kommt in den drei von mir benutzten Handschriften nichts vor. — Zuletzt lässt sich Chuğasta von dem Papagai noch zehn Eigenschaften aufzählen, welche dem Manne, und sieben, welche dem Weibe nothwendig seien, um dem geliebten Gegenstande zu gefallen.

#### Fünfzehnte Nacht.

Geschichte von dem Lowen und der Katze, und wie das Junge der letzteren die Mause todtete, was aber der Katze leid war.

(Rosen I p. 268; Iken no. 12).

Nachschabî stimmt im Ganzen mehr mit Qâdirî, als mit dem Turken überein, obgleich wieder Letzterer manche Einzelheiten mit Nachschabî gemein hat, welche bei Qâdirî fehlen. Im Vergleich mit Qâdirî zeigt Nachschabî folgende Abweichungen: 1. Die Scene ist verlegt „in das ausserste China“ (در اقصای چین). — 2. Der Gelehrte, welcher — wie bei Rosen p. 270 — dem Chalifen die Nothwendigkeit der Fliegen erklärt, ist bei Nesch. der Imâm Schâfi'î. — 3. Das rathende Thier ist ein Wolf, wie bei dem Turken. — 4. Die Legende von Noah (Rosen p. 272) findet sich auch bei Nachschabî, der Kater ist aber bei Letzterem nicht benannt.

#### Sechzehnte Nacht.

Geschichte von der Hässlichkeit des Prinzen von Benares und der Schönheit seiner Gattin, und wie sich dieselbe in einen Jüngling verliebt.

(Gerraus p. 140; Iken no. 10; Rosen II p. 4; cfr. Benfey §. 191).

In der Hauptgeschichte finden sich folgende Abweichungen von der Darstellung des Qâdirî: 1. Der hässliche Ehemann ist bei Nachschabî — wie sich schon aus der mitgetheilten Ueberschrift ergibt — ein Sobu des Königs von Benares. — 2. Der Mann, mit welchem die Prinzessin entflieht, wird bei Nesch. als hässlich und gemein geschildert. — 3. Die Art, wie der Sänger die Prin-



zessin verlässt, stimmt bei Nschsch. mit der Darstellung des Türken (Rosen p. 6) überein. — 4. Der Schakal giebt seinen Rath der Prinzessin nicht unaufgefordert: sie erbittet denselben vielmehr, nachdem sie aus einem Gespräche mit dem Thiere, in welchem dasselbe sein eignes Verfahren und das der Prinzessin in Parallele setzt (Knochen = dem Manne, Fisch = dem Liebhaber der Prinzessin) und ihr ausserdem die zweite eingeschaltete Geschichte erzählt, die Weisheit desselben bemerkt hat.

In die Haupterzählung sind zwei Geschichten eingeschaltet; nämlich:

1. Der Schakal, welcher seinen Knochen fallen lässt, um einen Fisch zu fangen, und darüber beides verliert. Iken p. 55: Rosen II p. 7; vgl. Benfey p. 79 und 468. Nachschabî stimmt mit Qâdirî, nur dass bei dem ersteren statt des Hundes, der mittlerweile den vom Schakal fallen gelassenen Knochen weggeholt hat, ganz allgemein „ein anderes Thier“ (حيوانى دیگر) steht.

2. Die zwei Männer, welche sich sehr früh begegnen, und von denen der eine sich über das frühe Aufstehen des andern verwundert, ohne zu bedenken, dass mit ihm ja dasselbe der Fall ist — Fehlt bei Qâdirî; Rosen II p. 8. Die Darstellung Nachschabî's ist, wie gewöhnlich, viel schlichter und einfacher, als die des Türken; es heisst bei ersterem wörtlich: „Jemand war ungewöhnlich früh<sup>1</sup> aufgestanden: da wurde seiner ein Mann ansichtig und begann zu ihm zu sprechen: Steht wohl irgend Jemand so früh auf, wie Du aufgestanden bist? Jener der angeredete Mann antwortete: O Herr, im Frühaufstehen sind wir beide gleich; welchen Grund hat deshalb diese Deine Verwunderung? Vers. Nachschabî, nur Laster kommt von dem Lasterhaften, und wie sollten Arme zu einem Schatze kommen? Ein Blinder muss dem anderen Blinden den Fehler der Blindheit nicht zum Vorwurf machen.“

#### Siebzehnte Nacht.

Geschichte von dem Kaufmann Mangûr und seiner Reise, und wie ein anderer unter der Gestalt des Mangûr in dessen Haus drang, aber ubel wegkam.

(Rosen II p. 15; Çukasaptati no. 3; vgl. Benfey p. 129.)

Nachschabî zeigt folgende Verschiedenheiten von der türkischen Recension: 1. Die Scene ist in Indien. — 2. Die dem falschen Mangûr zuerst entgegenkommende und ihn um sein Schicksal befragende Person ist bei Nachschabî nicht seine Frau, sondern sein Haushofmeister (پیشواى خانه). Darauf tröstet ihn aber die Frau. — 3. Der Richter spricht das Urtheil selbst, nicht einer seiner Bei-

<sup>1</sup> A. ایشتر, B. دیگر. In A steht am Rand: نیتہ عبارت از دیگر است.

sitzer. -- 1. Der falsche Mançûr (فرعى) wird nicht geschunden, sondern nur mit Schimpf und Schande vor die Stadt gejagt.

#### Achtzehnte Nacht

Geschichte von dem Prinzen von Zâwil, wie er die Nêkfâl erwirbt und den Frosch von der Schlange befreit, und wie beide Freundschaft mit ihm schliessen.

(Rosen II p. 27; Iken no. 21; vgl. Benfey p. 216 und §. 168, und dazu Orient und Occident I p. 374.

Es zeigen sich bei Nachschabî folgende Abweichungen von der Darstellung Qâdirî's: 1. Das Reich des Königs, welcher die zwei Söhne hinterlässt, heisst Zâwil d. i. Zabulistân oder Sistan. -- 2. Der nächste Verlauf der Erzählung ist bei Nachschabî ähnlich, wie bei dem Turken; es heisst nämlich: Der ausgewanderte jüngere Prinz kommt in eine Wüste, in welcher ihm ein springender und tanzender Derwisch begegnet. Von dem Prinzen um die Ursache seiner Lustigkeit befragt, antwortet er: „Ich habe soeben eine gute Vorbedeutung (خبر نیکو) wahrgenommen, des Sinnes, dass ein Kleinod von hohem Werthe in meine Hände kommen wird: aus Freude darüber habe ich getautzt und in die Hände geklatscht.“ Der Prinz macht nun dem Derwisch den Vorschlag, er wolle ihm, als das in jener Vorbedeutung verheissene Kleinod, einen Siegelring schenken, wogegen ihm der Derwisch die gute Vorbedeutung selbst abtreten solle. Der Handel wird gemacht, und der Prinz geht weiter. Da begegnet ihm bald ein schönes Weib, welches auf sein Befragen angiebt, sie heisse Nêkfâl d. h. gute Vorbedeutung habend), sei gewohnt, den Grössen zu dienen und auch bereit, ihm jetzt zu folgen. Sie machen sich nun zusammen auf den Weg, und kommen an das Ufer eines Wassers, u. s. w. Im Verlaufe der Erzählung ist nun natürlich auch stets die Rede davon, dass der Prinz selbviert, nicht wie bei Qâdirî selbtritt, reist, ohne dass Nêkfâl etwas Weiteres, für ihn thate, als ihn eben zu begleiten. Zuletzt bittet auch sie um ihre Entlassung, und giebt sich dabei als die Personification jener Vorbedeutung zu erkennen, welche der

Prinz von dem Derwisch erworben gehabt habe (من این خبر نیکو را از دست درویش خریدم بودی). -- 3. In dem Gespräche zwischen Schlangen-Männchen und Weibchen, welches, wie bei dem Turken, der Erzählung von Moses und dem Adler (عقاب) vorausgeht, und in welchem das letztere die Menschen der Harttherzigkeit anklagt, ist bei Nachschabî eine Tradition von Muhammed eingeflochten, welche gegen unnützes und vorschnelles Reden gerichtet ist. -- 4. In der Erzählung von Moses, dem Adler und der Taube, welche sich bei Nachschabî findet wie bei dem Turken (Rosen II p. 32; vgl. Benfey p. 392 u. Rivista orientale I p. 27), hat der erstere den sonderbaren Zug, dass Moses erst eine Wage nimmt und die Taube wiegt, ehe er dazu

schreitet, sich als Ersatz für dieselbe eine gleiche Quantität Fleisch auszuschneiden; auch führt er die letztere Handlung nicht aus, wird vielmehr, als er eben im Begriffe ist, es zu thun, von dem Adler, der sich als Michael und die Taube als Gabriel zu erkennen giebt, an der Ausführung gehindert. — 5. Die Schlange verwandelt sich, um dem Prinzen zu dienen, in einen schön gestalteten Menschen (مردی خوب صورت). — 6. Statt 1000 Rupien, wie bei Qâdirî, bekommt der Prinz bei Nachschabî 1000 Goldstücke (دينار) täglich. — 7. Der Befehl an den Prinzen, die von einer Schlange gebissene Prinzessin zu heilen, geht bei Nachschabî nicht von dem Könige aus, sondern es heisst: da sprach man, oder sprachen sie (etwa die Höflinge) zu dem Prinzen etc. (شاعزاده را گفتند). —

#### Neunzehnte Nacht.

Geschichte von der Frau des Brahmanen, welche den Pfau des Königs tödtete, von ihrer Adoptivschwester aber verrathen wurde, und von der List, welche die Brahmanenfrau anwandte, um die Beschuldigung abzuweisen.

(Rosen II p. 47; Çukasaptati no. 21.)

Nachschabî weicht in folgenden Punkten von der Darstellung des Türken ab: 1) der kinderlose Mann ist ein Brahmane „in irgend einer Stadt“. — 2) eine Heimath des Arztes (Râm bei dem Türken) wird nicht genannt. — 3) Für den Verrath werden in Cod. A nur 1000 Silberstücke (درم) geboten, in Cod. C aber allerdings, wie bei dem Türken, 1000 Goldstücke (دينار). — 4) Die verrathende Person ist bei Nachschabî eine Adoptivschwester (خواهر خواند), nicht ein solcher Bruder, der Frau. — 5) Auf den Gedanken, die Aussage der Schwester erst zu prüfen, verfällt der König selbst, nicht erst seine Rathe. — Die Brahmanenfrau schliesst ihre Vertheidigung mit den Worten: „Wie sollte ich, die ich nicht im Stande bin, eine Fliege zu todten, den Pfau des Königs tödten können? Ueberhaupt ist ja der Kaste der Brahmanen das Fleisch alles Viehes verboten“ (وگرنه من بر کشتن مکس قادر نیستم ضاوس رای چگونه توانم کشت) (وگوشت تمام حیوانات در مذهب برهمنان محذور و ممنوع است). 6) Die Verrätherin wird nur aus der Stadt verbannt, nicht getödtet.

#### Zwanzigste Nacht.

Von der Tochter des Mönchs und ihren drei Männern, wie dieselben sie aus dem Grabe hervorzogen, und wie sie wieder lebendig wurde.

(Rosen II. p. 53; vgl. Eberts Jahrbuch II. p. 123.)

Die Darstellung des Turken stimmt hier ganz mit Nachschabî, wenigstens sind die vorhandenen Abweichungen ganz unbedeutend. Als solche sind zu erwähnen: 1) bei Nchsch. wird weder der Ort

der Handlung (Churâsân bei dem Turken), noch werden die Namen der handelnden Personen genannt. — 2) Statt des specifisch muhammedanischen Ausdruckes درویش bei dem Turken steht bei Nchsch. der allgemeinere زاهد. — 3) Die Begründungen, weshalb in dem ernstesten Streite der Freier jeder den Vorzug vor dem andern zu verdienen meint, fehlen bei Nachschabî. — 4) In dem Gespräche, welches die Freier am Grabe des Mädchens vor der Ausgrabung desselben haben, fehlt bei Nchsch. die Hindeutung auf ein Wiedersehen am Auferstehungstage und der Streit darüber, welchem von ihnen sie dann zugehören werde. — 5) Nach ihrer Wiederbelebung läuft das Mädchen von selbst nach Hause, lässt sich nicht von den Freiern nach Hause führen.

Einundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Löwen, den vier Vezieren, und dem Brahmanen.  
(Iken no. 11; Rosen II. p. 64.)

Nachschabî zeigt folgende Verschiedenheiten von Qâdirî: 1) der Brahmane lebt in Guzerat. — 2) Die Thiere, welche sich zuerst beim Löwen befinden, sind Gazelle (آهو) und Reh (دورن); der Fuchs, welcher statt des Rehes bei Qâdirî erscheint, passt auch nicht in den Zusammenhang. — Die beim zweiten Besuche des Brahmanen gegenwärtigen Thiere sind bei Nachschabî Wolf und Schakal. Statt des letzteren hat Qâdirî „einige Hunde“, wobei die Vermuthung nahe liegt, dass Qâdirî in der ihm vorliegenden Handschrift des Nachschabî'schen Werkes شغال statt سگ gelesen haben mag. — 4) Als der Brahmane zum zweiten Male kommt, und den Zorn des Löwen bemerkt, welchen Wolf und Schakal angefaucht hatten, flucht er auf einen Baum. Zum Glücke kommen da gerade dieselben beiden Thiere, welche sich schon einmal für ihn verwandt hatten, Reh und Gazelle, übersehen bald den Stand der Sache, und retten ihren Schutzling zum zweiten Male, indem sie dem Löwen vorstellen: früher hat dieser Mensch deinen Ruhm nur bei Seinesgleichen verkündet: jetzt aber ist er gekommen, um denselben auch den Vögeln der Luft und den Einsiedlern (wortlich: Klosterbewohnern, صومعه داران) der Baume zu predigen, und ist deshalb auf die smaragdene Kanzel des Astes gestiegen, damit er einen Vortrag über die Trefflichkeit des Löwen halte. Durch diese Rede wird der Löwe beruhigt, geht fort, und auch der Brahmane steigt nun von seinem Baume herab, und macht sich schleunig heim.

Zweiundzwanzigste Nacht

Geschichte von dem Emirssohn von Kirmân, der eine Narcisse sah, und von dem Lachen des gebratenen Vogels und dem Lachen des Freundes.

(Rosen II, p. 71; Çukasaptati no. 5 ff.; vgl. Benfey p. 380 und dazu Liebrecht in Eberts Jahrbuch III p. 155), 459 und II. 543; ferner Orient und Occident I, p. 344.)

Bei Nachschabî zeigen sich folgende Abweichungen von dem Türken: 1) Der Fürst ist bei Nchsch. ein Emir „im äussersten Kirmân“ (در اقصاء کرمان), und der Blumenlacher sein Vertrauter (ندیم), dessen Name nicht genannt wird. — 2) Woher die Gesandtschaft, welche der König ehren will, gekommen ist, wird nicht gesagt: es heisst nur „von einem Kaiser“ از یک شاه. — 3) Der Vertraute wird nicht zum Vezier, sondern zum Emir selbst eingeladen. — 4) Die Buhlerin, welche der Vertraute von seinem Gefängnisse aus beobachtet, ist auch die Frau des Emirs selbst, nicht die des Veziers. Ein Vezier kommt überhaupt bei Nchsch. gar nicht vor. — 5. Von einer obscönen Beschreibung, wie sie sich nach Rosen p. 76 Anm. im Türkischen findet, ist bei Nchsch. keine Spur vorhanden. — 6) Die Frau des Emirs sagt, sie umschleiere sich, weil das Aussehen der Narzisse einem Auge so ähnlich sei u. s. w. Darüber lacht ein gebratener Vogel (مرغی پزیران), der zum Essen auf dem Tische steht (übereinstimmend mit den gerösteten Fischen der Çukasaptati — 7. Die Frau des Emirs besteht, aus Neugierde und Eigensinn, selbst darauf, durchaus zu erfahren, weshalb der gebratene Vogel gelacht habe. — 8) Die untreuen Frauen werden auf Befehl des Emirs so bestraft: der des Vertrauten wird das Gesicht so schwarz angestrichen wie das ihres Buhlen von Natur ist, und sie werden beide in das Feuer geworfen: die Frau des Emirs aber wird mit dem Elefantentreiber, ihrem Buhlen, zusammengebunden, und beide werden einem Elefanten zum Zerstampfen vorgeworfen.

### Dreiundzwanzigste Nacht

Geschichte von dem Schadel, durch welchen achtzig Menschen umkamen.

(Rosen II p. 85; vgl. Çukasaptati no. 5 ff.)

Abweichungen von der türkischen Redaction: 1) der Kaufmann, dessen Name nicht genannt wird, lebt in Tabriz. — 2) Die Heilmath des Juwelenhändlers wird nicht genannt. Da aber ihr Fürst (رایس) genannt wird, so ist dieselbe in Indien zu suchen. — 3) Dieser Râdscha, dessen Name nicht genannt wird, ist bei Nchsch. der Gatte der Kâmdschûi, und steht also an der Stelle des in der türkischen Bearbeitung erscheinenden Veziers Kâmlîn. — 4) Es heisst bei Nchsch. einfacher, als bei dem Turken: eines Tages brachte ein Jäger eine Anzahl lebendiger Fische zu dem Könige. Als Kâmdschûi dieselben sah, verhüllte sie auf der Stelle ihr Antlitz u. s. w. — 5) Ibnu 'lghaib kennt bei Nchsch. nur die Sprache der Seethiere (زبان دریایی). — 6) Die Fische sagen: der Wind ist

der Kundschafter des Meeres; Alles, was auf dem Festlande geschieht, trägt er den Fischen, und diese dem Meere zu. Vor einiger Zeit nun hat er erzählt u. s. w. — 7) Die achtzig Personen werden bei Nachschabi gesteinigt.

Vierundzwanzigste Nacht.

Geschichte von der Liebe des Baschir und der Dschandâ.

(Iken no. 18; vgl. Loiseleur p. 35 und Benfey p. 143.)

Abweichungen von Qâdirî: 1) Baschir ist bei Nachschabi ein Araber von dem Stamme der Banû Tanîm. — 2) Die Frau heisst nicht Tschunder, sonder Dschandâ (حنندة, in U. auch حندة). — 3) Dschandâ's Schwester gegenüber beweist der Araber die Wahrheit seiner Erzählung dadurch, dass er sie auf die Kleider ihrer Schwester, welche er anhat, aufmerksam macht.

Fünfundzwanzigste Nacht.

Geschichte von Dschâmâs und der Ma'ûmah, und von dem Gespräche des Papagaien und des Schârik über Lob und Tadel der beiden Geschlechter.

(Rosen II p. 92.)

Abweichungen von der Darstellung des Turken: 1) Dschâmâs (nicht Dschâmâsp) ist der Herrscher eines grossen Reiches im äussersten China. — 2) Ein Name des Papagaien ist nicht genannt. — 3) Das schöne Mädchen ist die Tochter eines Königs von Syrien (شام) und heisst Ma'ûmah d. h. die Keusche. — 4) Das „Papagaienweibchen“ des Turken ist bei Nachschabi ein Schârik, über welchen Vogel man das zu der Rahmenerzählung Beigebrachte vergleiche. Dass auch der Schârik als Weibchen zu denken ist, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhange. — 5) Der Papagai bittet erst, nachdem die Prinzessin von Syrien längst angekommen und mit dem Könige von China verheirathet ist, den Schârik zu sich in den Käfig zu setzen. — 6) Die beiden eingeflochtenen Geschichten, welche bei Rosen auf p. 96 u. 102 beginnen, sind bei Nachschabi umgestellt, so dass bei letzterem zuerst das Schârikweibchen, dann der Papagai erzählt. — 7) In der Erzählung des Schârikweibchens (Rosen p. 102; vgl. Benfey p. 461) heisst bei Nesch. der böse Kaufmannssohn Muntâz (منزاز d. h. der in seiner Art Auserlesene, Hervorragende; also eigentlich dasselbe wie محتال bei dem Türken). Die Namen der beiden vorkommenden Städte sind nicht genannt; es heisst vielmehr nur „in einer Stadt“ und „in einer anderen Stadt“ (در شهری دیگر und در شهری). — 8) In derselben Erzählung fehlt bei Nesch. der Zug, dass Muntâz, ehe er seine Frau in den Brunnen steckt, ihr erst auch noch ihre Kleider ansieht; es heisst bloss: er empfand Verlangen nach ihrer Habe, ihrem Gold, Schmuck, Capitalbesitz, ihren Zierrathen und Gerathen

(اقمشه). — 9) Ebenda wird Maimûnah zum zweitenmale nicht von ihrer Mutter, sondern von ihrem Vater ausgestattet. — 10) In der Erzählung des Papagaien (von Bahzâd und der Hamnâz; Rosen p. 96; vgl. Benfey p. 142) finden sich folgende Unterschiede von der Darstellung des Türken: a) die ehebrecherische Frau beschmiert ihren schlafenden Mann nicht nur mit Blut, sondern giebt ihm, um sein Vergehen noch wahrscheinlicher zu machen, auch ein Messer in die Hand. — b) Von einer Bestrafung der treulosen und hinterlistigen Frau ist am Ende nicht die Rede, sondern bloss davon, dass diejenigen, welche sich ihrer angenommen hatten<sup>1)</sup>, beschämt waren. — 11) Das Compromiss, welches im Türkischen zuletzt Papagai und Schârik schliessen, dass es nämlich ebensowohl schlechte Männer als Weiber gebe, fehlt bei Nachschabî.

#### Sechshundzwanzigste Nacht

##### Geschichte von Schâpûr, dem Fürsten der Frösche.

Diese Erzählung findet sich bei Qâdirî als no. 13 (Iken p. 63), und zwar in einer mit der Nachschabî's ganz genau übereinstimmenden Fassung.

#### Siebenundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Weber Zarîr, welcher auf Erwerb von Reichthum auszog, aber arm zurückkam; ferner die Erzählung vom Pferd und Schakal.

1) Iken no. 15; Rosen II. p. 109. — 2) Rosen II. p. 117.

Zu der ersten Abtheilung dieser Nacht ist als abweichend von der Darstellung des Qâdirî, folgendes zu bemerken: 1) Zarîr wohnt in einer Stadt in 'Irâq. — 2) Der reiche Freund des Zarîr ist bei Nchsch. ein سپید باف, was wahrscheinlich „Leinweber“ bedeutet; erklärt finde ich den Ausdruck nirgends. Qâdirî sagt von derselben Person: پارچه کُنده میبافت d. h. er war ein Weber, welcher die grössten Theile der Wolle verarbeitete (کُنده پشم die Kugeln in der Wolle). — 3) Die Geschichte von Ibrâhîm Ibn Adham und der Biene, welche sich bei Rosen II. p. 112 findet, aber bei Qâdirî fehlt, steht auch bei Nachschabî; doch a) wird bei Letzterem Ibrâhîm Ibn Adham nicht König von Baktrien genannt; — b) wird der Bissen von der Biene nicht erst in drei Stücke zerlegt: — c) ist von dem Eindrucke, welchen der Anblick des Erzählten auf Ibrâhîm Adham gemacht hätte, bei Nachschabî keine Rede. — 4) Zarîr reist nach Nishâpûr, und kehrt auch nach seiner ersten Beraubung dahin zurück. — 5) Der Traum des Zarîr

1) اولیاء زن, was am Rande mit خدمتکار erklärt wird. In dem früheren Verlauf der Erzählung ist von den قسایگان زن die Rede.

(Rosen p. 114) wird auch bei Nachschabî erzählt; doch a) es ist nicht von zwei Vögeln die Rede, sondern von zwei Gestalten (دو صورت); — b) von einer dritten erscheinenden Person (Ibn Mirrich bei Rosen) ist bei Nachschabî nicht die Rede; der Traum endet vielmehr mit der Antwort des zweiten Genius. — 6. Auch bei Nachschabî, wie bei Rosen (p. 116), hat Zarîr auf der zweiten Rückreise nochmals einen Traum; es heisst aber nur ganz kurz: „es träumte ihm wie das erstemal“ (در تنکلی کورت نخستین).

In der zweiten Abtheilung dieser Nacht, die bei Iken fehlt, finden sich folgende Abweichungen von der Darstellung des Türken (Rosen II. p. 117): 1) das rüddige (کُژکُشِین) Thier ist nicht ein Kamel, sondern ein Pferd. — 2) Der Schakal entschuldigt sein Streben nach Höherem und Besserem mit dem Beispiele des Lowen, der auf der Jagd auch das Kaninchen (خوکوش) verlasse, wenn sich ihm ein wilder Esel (گُور) als Beute zeige.

#### Achtundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem narbenbedeckten Töpfer, welcher zum Feldherrn gemacht werden soll

(Iken no. 27.)

und von dem jungen Schakal, welcher von dem Löwenpaar adoptirt wurde.

(Iken no. 28; vgl. Benfey §. 183.)

Bei Nachschabî ist Qâdirî 28 in Qâd. 27 eingeflochten, indem der König dem entlarvten Töpfer durch jene Erzählung klar macht, dass, wer einmal nicht zum Kriegsdienst geboren und erzogen sei, auch nie für denselben tauglich werde. Uebrigens wird bei Nachschabî ausdrücklich gesagt, dass schliesslich der König den Töpfer doch in seinem Dienste behält, weil, wie er sagt, es unrecht und unedel sei, Jemanden erst zu erhöhen und dann wieder zu erniedrigen; „denn man sagt: den Anfang zu machen steht Jedem frei, zum Ende aber ist er verpflichtet“ (دویند که آغاز کردی).

(مستحب است اما اتمام کردن واجب).

#### Neunundzwanzigste Nacht<sup>1)</sup>.

Der dumme Kaufmann und seine ehebrecherische Frau.

(Rosen II. p. 202; vgl. Benfey p. 373.)

Nachschabî stimmt in der Darstellung dieser Geschichte mit dem Turken überein, nur dass die ehebrecherische Frau bei dem ersteren nicht Schahrârâm (d. h. die Stadt beruhigend), sondern Schahrârâ (d. h. die Stadt zierend) heisst. Der letztere Name er-

1 In C. bildet diese Erzählung die 39te Nacht, während als 29te diejenige erscheint, welche in A die 31te ist.



scheint für eine Frau, deren ausserordentliche Schönheit gerulmt wird, passender.

### Dreissigste Nacht.

Geschichte von der Frau <sup>1)</sup>, welche sich und ihre Kinder mit List aus der Gewalt eines Tigers befreite.

(Iken no. 20; Rosen II. p. 136; Ukasaptati no. 41—43; vgl. Benfey p. 506.)

Der erste Theil der Erzählung stimmt mehr mit Qâdirî, als mit dem Türken; doch zeigen sich auch von ersterem folgende Abweichungen: 1) das Thier, welches der Frau in der Wüste entgegentritt, ist, wie bei dem Türken, ein Tiger, nicht, wie bei Qâdirî, ein Löwe. — 2) Von einem Könige, der die drei Menschen täglich zur Speise für den Tiger schickte, ist bei Nesch. nicht die Rede; es heisst nur: „täglich pflegt man ihm drei Menschen als Tribut

für seine Küche zu schicken“ (هر روز سه آدمی وضیفه منبج او درده اند). — 3) Der Vorschlag, welchen die Frau dem Tiger macht, geht auf eine ganz genaue Theilung zwischen ihm und dem vorgepiegelten Löwen: der Tiger soll ein Kind und die Hälfte von ihr selbst fressen, das andere Kind und die andere Hälfte aber für den Löwen übrig lassen.

Von hier an stimmt die Erzählung mit der Darstellung des Türken; doch finden sich noch folgende Unterschiede: 1) in der

1) Für das einfache und gewöhnliche زن braucht Nachschabi in der Ueberschrift und auch in der ganzen Erzählung nicht selten die in keinem der mir zugänglichen Wörterbücher verzeichnete Form زنینه, welche offenbar mit Hülfe desselben Suffixes aus زن erweitert ist, wie زننج aus زننجینه. Es scheint übrigens dem Worte زنینه der Begriff des Geringen, Schlechten, Verächtlichen beizuwohnen; man vergleiche z. B. gleich die Anfangsworte der Erzählung:

در شهری مردی بون زن داشت بغایت بدخوی بون و چنک جوی و بلید  
زبان و یاوه نوی قطعه نخشی زن که چنک جو باشد  
صاقت چنک آن نیارد ثیمو  
خمه عالم زدو بگزیون از زن چنک جو ژرود دیو

ازیس که آن زنینه در چنک چون چنک سی دوزبان بون الخ

Scheint hier nicht der Eine Ausdruck زنینه das zusammenzufassen und zu recapituliren, was in den vorhergehenden Worten von den schlimmen Eigenschaften der Frau gesagt war, so dass زنینه = زن بدخوی الخ gesetzt erscheint. Freilich nennt sich später in ihrer Anrede an den Tiger die Frau selbst زنینه; es kann dies aber recht wohl als ein Ausdruck der Bescheidenheit, wie فقیر و فقیر u. dgl. aufgefasst werden.

eingefügten Geschichte von 'Umar b. Abdi-'laziz ist die grüne Färbung des vergifteten Chalifen, sowie die schliessliche Belohnung des Mörders mit Schätzen von dem Turken in seiner ausschmückenden und übertreibenden Weise hinzuerfunden — 2) Die Frau erwähnt bei Nachsch. nichts von ihrer Schwester, der Zauberin; es heisst vielmehr: als der Tiger mit dem Fuchse zurückkommt, giebt sich die noch anwesende Frau selbst für eine Zauberin aus, die gewohnt sei, sich und ihre beiden gegenwertigen Kinder von Tiger- und Krokodil- (فيلك) Fleisch zu ernähren, und stellt sich, als ob sie den nahenden Tiger für einen solchen halte, der komme, um sich ihr zum Frasse anzubieten. Dies mass-lose Renommiren macht sogar den Fuchs bedenklich, und er erklärt dem Tiger seine Meinung, dass die Frau doch wohl ein vom Himmel geschicktes Uebel (بلقي) oder eine Ghûlin sein möge, worauf beide, Tiger und Fuchs, schleunig reissaus nehmen. Unterwegs weiss sich dann der Fuchs von dem Tiger, mit welchem er noch immer zusammengebunden ist, loszumachen, indem er ihm vorstellt, dass er, der Fuchs, im Falle einer Verfolgung von Seiten der Frau nur eine am schnellen Entfliehen hinderliche Last für den Tiger sein würde; nach erlangter Freiheit verkriecht er sich dann schleunig in ein Loch, den Tiger allein der vermeintlichen Gefahr überlassend.

#### Einunddreissigste Nacht.<sup>1</sup>

Geschichte von dem Löwen, dem Luchs und dem Affen, und von der List, welche der Luchs anwandte, um sich von dem Löwen zu befreien.

(Iken no. 14; Rosen II. p. 122; vgl. Benfey p. 507.)

Nachschabî zeigt folgende Verschiedenheiten von Qâdirî: 1) der Lowe wohnt nicht in der Wüste, sondern in einem Hain (مرغزار), und innerhalb desselben in einem Dschangel (جمنه). — 2) Die bei Rosen p. 125 eingeschaltete Erzählung findet sich auch bei Nachschabî: als Verschiedenheit ist nur zu bemerken, dass bei dem letzteren der Schakal in der Anrede an seine Wohnung das Antwortwort derselben als ein Echo darstellt, welches sich freilich nicht immer hören lasse: sobald es schweige, pflege er seine Wohnung nicht zu betreten. — 3) Statt „Löwen- und Menschenfleisch“ bei Qâdirî (Iken p. 68) heisst es bei Nachschabî „Elefantenfleisch“.

1 In C. steht an dieser Stelle als 31te Nacht, diejenige Erzählung, welche in A. die 29te bildet; dann ist A. 32 = C. 31, A. 33 = C. 32 u. s. f. bis A. 39 = C. 38; C. 39 ist = A. 29, von 40 an gehen wieder beide Handschriften miteinander.

## Zweihunddreissigste Nacht.

Geschichte von dem blauen Schakal, wie er Furst der Thiere dann aber wieder grau wurde; ferner von dem Esel in der Löwenhaut.

(Iken no. 17; Rosen II p. 146; vgl. Benfey p. 224 und Liebrecht in Eberts Jahrbuch III p. 87.)

Qâdirî folgt Nachschabî in seiner Darstellung genau, nur dass bei letzterem der Schakal von den betrogenen Thieren nicht zerrissen wird, sondern sich zu seinen Artgenossen in die Wüste rettet. Die letzteren erzählen ihm dort die seiner eigenen ähnliche Geschichte von dem Esel in der Löwenhaut, welche bei Qâdirî fehlt, sich aber bei dem Türken (Rosen II p. 149; vgl. Benfey p. 463) findet. Von der Darstellung des letzteren zeigt Nachschabî folgende Verschiedenheiten: 1. Der Kaufmann hängt bei Nachsch. seinem Esel die Löwenhaut um, nicht um ihn vor wilden Thieren, sondern vielmehr vor dem Angriff der Wächter zu bewahren, wenn er sich zum Grasen auf fremdes Eigenthum begeben. Ehe er ihn entlässt, giebt er ihm noch gute Lehren mit auf den Weg, und verbietet ihm ganz besonders, unter irgend welcher Bedingung seine Stimme ertönen zu lassen. — 2. Zur Strafe wird der Esel an denselben Baum gebunden, auf welchen sich die Gartenwächter aus Furcht vor ihm, dem vermeintlichen Löwen, geflüchtet hatten, und tüchtig durchgeprügelt. —

## Dieihunddreissigste Nacht.

Geschichte von der Chôrschîd und dem 'Utârid.

(Rosen I p. 89.)

Die Darstellung Nachschabî's, welche im Einzelnen von der des Türken vielfach abweicht, ist folgende:

In einer Stadt lebte einmal ein Schreiber (دبیر) 'Utârid (d. h. der Planet Merkur) mit Namen, welcher mit einer sehr schönen Frau Namens Chôrschîd (Sonne) verheirathet war. Einstmals musste 'Utârid verreisen, und betraute seinen Bruder Kaivân (Planet Saturn) mit der Beaufsichtigung seines Hauses und Weibes während seiner Abwesenheit. Kaivân aber, das Vertrauen seines Bruders täuschend, benutzte die ihm verliehene Gewalt über seine Schwägerin dazu, ihr selbst Liebesanträge zu machen. Als dieselben mit entschiedener Verachtung zuruckgewiesen wurden, sann Kaivân auf Rache, und denuncierte seine Schwägerin bei dem Emir als treulose, buhlerische Gattin. Der leichtsinnige Emir, ohne die Sache näher zu untersuchen, verurtheilte sie hierauf zur Strafe der Steinigung. Als sie dieselbe überstanden hatte und mit dem Leben davongekommen war, fand sie durch List unerkannt Eingang in das Haus ihres Schwiegervaters, wo sie als Kinderwärterin in Dienst genommen wurde. Ein anderer Bruder ihres Mannes, Lafîf (der Liebliche) mit Namen, fand hier, sobald sie ihre frühere Schönheit wiederer-

langt hatte, grosses Gefallen an ihr, und machte ihr gleichfalls Anträge. Als sie auch diese zurückwies, rächte er sich an ihr auf folgende Weise. Er hatte bemerkt, dass sein kleiner Bruder sich mit Liebe an die Chörschid anschloss, und Nachts bei ihr zu schlafen pflegte. Er schlich sich nun eines Nachts in ihre Kammer, schnitt seinem kleinen Bruder die Kehle ab, bestrich die Kleider der Chörschid mit Blut, und entfernte sich leise wieder. Am Morgen bezeichnete er die Chörschid als Urheberin dieses Mordes. Obgleich nun ihr Schwiegervater an diese Beschuldigung nicht glaubte, so sah er sich doch genöthigt, die Chörschid aus dem Hause zu entfernen, welche in ihrer Hülfslosigkeit nun die Stadt verliess, um ihr Glück anderswo zu versuchen. Während ihrer Wanderung erblickte sie mitten auf dem Wege einen Jungling, Scharif (der Treffliche) mit Namen, welcher in Folge eines Streites von Anderen durchgeprügelt wurde. Als bald gab sie den Leuten, welche ihn schlugen, alles Geld und Geschmeide, welches sie bei sich hatte, damit sie ihn gehen liessen. Da nun Scharif ein schöner Bursche war, so glaubte er, Chörschid hätte ihn deshalb befreit, weil sie Wohlgefallen an ihm gefunden hätte, und folgte ihr in dieser Meinung auf ein Pilgerschiff, welches sie bestiegen hatte. Dort machte er ihr Anträge, und als diese nicht erhört wurden, verkaufte er sie als Sclavin an einen Kaufmann, welcher sofort den Kaufpreis erlegte und sie, trotz ihres Protestirens, als sein Eigenthum an sich nahm. Da, als sie jammerlich zu klagen und zu schreien anfang, erhob sich plötzlich ein gewaltiger Sturm, der das ganze Schiff zu vernichten drohte. Der Käufer gab den Eintritt dieses Ereignisses den Klagen der Chörschid schuld, und folgerte daraus, dass Chörschid die Wahrheit, jener Jungling aber die Unwahrheit gesagt hatte. Er gelobte deshalb, wenn das Schiff den Sturm glücklich überstehen würde, sie frei gehen zu lassen, und ihr weiter nichts anzuhaben. Hierant legte sich als bald der Sturm, und das Schiff landete glücklich an einer Insel, wo Chörschid ausstieg und, um vor ferneren Nachstellungen sicher zu sein, sich in ein Kloster

zurückzog, das Ordenskleid (جَنَمَةٌ رَاغِبَانِ) anlegend und sich den Kopf scheerend. Hier wurde es ihr Geschaff, die Kranken zu besuchen (عِيَادَات), und sie durch die Kraft ihrer Heiligkeit gesund zu machen. Ihr Ruhm als Krankenheilerin verbreitete sich denn auch bald weithin, und es fugte sich so, dass die drei Männer, welche sie in so schweres Unglück gebracht hatten, sämmtlich zu gleicher Zeit ihre Schritte nach dem Kloster der Chörschid lenkten, um von Krankheiten, welche sie mittlerweile befallen hatten, durch sie befreit zu werden: Kaivân nämlich war blind geworden, dem Latif waren beide Hände verdorrt, und Scharif war vom Aussatze befallen worden. Am Tage aber vor demjenigen, welchen jene drei zur Abreise bestimmt hatten, kehrte 'Utârid von seiner Reise zurück, und erkundigte sich als bald bei seinem nunmehr blinden Bruder

nach dem Befinden der Chôrschîd. Kaivân antwortete: „Sie hat sich öffentlich einem schlechten Lebenswandel ergeben, und da man sie eines Tages mit einem Jünglinge zusammen fand, so wurde sie gesteinigt“. Die drei Kranken, und nach dem Willen des Schicksals mit ihnen zusammen auch der tiefbetrübte 'Utârid, machten sich nun auf, um nach dem Kloster, in welchem Chôrschîd unbekannt lebte, zu wandern. Dort angekommen erkannten sie zwar die Chôrschîd nicht, wurden aber von ihr sofort erkannt, und also angeredet: „Ohne Zweifel lastet auf euch irgend eine Schuld, für welche euer gegenwärtiges Leiden eine Strafe ist. Wenn ihr euch entschliesset, mir die volle Wahrheit zu sagen, so werde ich beten, um euch von euren Leiden zu befreien: gerade so, wie jenen drei Leuten geholfen wurde, nachdem sie die Wahrheit gesagt hatten.“ Chôrschîd erzählt nun eine Geschichte von drei Junglingen, welche in eine Höhle giengen, um dort einen Schatz zu suchen, durch ein herabfallendes Felsstück aber eingesperrt wurden und durch eine geheimnissvolle Macht erst dann Befreiung fanden, als jeder von ihnen eine schwere, auf ihm lastende Sünde eingestanden hatte: und zwar sind diese von den drei Junglingen in der Erzählung der Chôrschîd eingestandenen Sünden ganz dieselben, welche sich ihre Zuhörer gegen sie selbst hatten zu Schulden kommen lassen. Dieselben fühlen sich denn auch getroffen, und gestehen reuig ihre ganze Handlungsweise gegen die Chôrschîd, die sie jedoch nicht eher als solche erkennen, als bis sie sich selbst ihrem Manne, der sie zu Tod gesteinigt glaubt, entdeckt, ihren beiden Schwägern und dem dritten Junglinge vergiebt, dieselben durch ihr Gebet heilt und schliesslich zur Busse ermahnt.

#### Vierunddreissigste Nacht.

Geschichte von den drei Vezieren, und den Söhnen und Töchtern zweier.

(Rosen II p. 154).

Nachschabî zeigt folgende Verschiedenheiten von dem Türken:

1. Das Land, in welchem der König regierte, wird nicht genannt. —
2. Sâlim ist der Halb- oder Adoptivbruder (برادر خوانده) des Ajâz. —
3. Der Begräbnissort, an welchen nach alter Sitte die Braut geführt wird, ist nicht ein bestimmt genannter, wie bei dem Türken, sondern „jüngend einer“ (فلان مشهد). —
4. Der Zug, dass die Salimah ihre und ihres Vaters bewegliche Habe auf ihre Flucht mitnimmt, fehlt bei Nachschabî. —

#### Fünfunddreissigste Nacht.

(Gerrans p. 86.)

1. Geschichte von der Kaufmannstochter von Kabul und ihren drei Freiern, und wie sie von einer Peri davongetragen wurde.

(Iken no. 22; Rosen II p. 165; über Luftfahrten mit Zauberpferden u. dgl. vgl. m. Loiseleur p. 35, Benfey § 56 und Liebrecht in Ebert's Jahrbuch III p. 147.)

## 2. Die verwechselten Köpfe.

(Iken no. 24; Rosen II p. 169).

Beide Erzählungen stimmen an Inhalt ganz mit Qâdirî überein, während sie in einander verschmolzen sind, wie bei dem Turken.

### Sechsenddreissigste Nacht.

Von der Liebe des Brahmanen und der Tochter des Königs von Babylon, und wie sie beide mit Hilfe eines Zauberers zu ihrem Ziele gelangen.

(Iken no. 23; Rosen II p. 178).

Die Erzählung stimmt bei Nachschabî bis dahin mit Qâdirî überein, wo der verwandelte Brahmanensohn im Harem des Königs durch seine Geliebte erkannt wird; von da ab bis zu Ende mit ganz unwesentlichen (wie gewöhnlich übertreibenden) Abweichungen mit dem Turken. Die wesentlichste Verschiedenheit ist die, dass bei Nesch. der Sohn des Königs nicht, wie bei dem Turken, wirklich wahnsinnig wird und dadurch das Herz seines Vaters erweicht; sondern dass der letztere sich zur Nachgiebigkeit durch die blosser Befürchtung bestimmen lässt, sein Sohn könne am Ende vor Liebesgram sterben.

### Siebenunddreissigste Nacht.

Geschichte von dem Könige von Zâwil, dem Schlossvoigte und der Kaufmannstochter, in welche sich der König verliebte, aber Enthaltensamkeit bewies.

(Iken no 26; Rosen II p. 191).

Nachschabî zeigt folgende Verschiedenheiten von Qâdirî: 1. Die schöne Tochter des Kaufmanns heisst, wie bei dem Turken, Mah-rûsah d. h. die Wohlbehutete. — 2. Die eingeschaltete Erzählung, welche sich bei Rosen p. 191 findet, bei Qâdirî aber fehlt, ist auch bei Nachschabî vorhanden, aber mit folgenden Abweichungen: a) der König ist ein indischer König (پادشاه), zu welchem ein Yogin (جوگى) kommt; — b) was er dem Könige bringt, ist ein eiserner Stab (عصای آهنى) und ein hölzerner Napf (کائسۀ چوبين), und zwar bringt er beide als verkäufliche Waare (zum Preise von 1 Lakh Dirham), nicht als Geschenk; — c) der König hat vier Träume, in welchen sich nach einander Reichthum (مال), Kraft (زور), Verstand (عقل) und Wohlwollen (خمت) von ihm verabschieden, und zwar hat er alle vier Träume in den vier Wachen (پاس) einer Nacht. Es ergibt sich daraus von selbst, dass auch sein Verlust an Vermögen, Kraft und Einsicht nicht

wirklich, sondern nur im Traume stattfindet. — d) Der Schluss ist bei Nachschab so: Der König stirbt vor Liebeskummer, Mahrūsah todtet sich aus Verzweiflung über den Tod des Königs, und der Voigt (der Mann der Mahrūsah) thut auf dem Gottesacker dasselbe, indem er sich den Kopf abschneidet. Alle drei werden nun zusammen an Einem Gebetplatze (مجلس) beigesetzt, welcher hinfort ein Ziel für die Wallfahrt frommer Pilger wird.

#### Achtunddreissigste Nacht

Geschichte von dem Emirssohn und der Schlange, in deren Dienst er trat.

Ein Emir von Sîstân hatte zwei Söhne, deren älteren er bevorzugte und zu seinem Nachfolger bestimmte. Darüber entstand zwischen den Brüdern Feindschaft, welche den jüngeren bewog, das Land zu verlassen. Nach langem Umherwandern liess er sich endlich in einer Stadt nieder, und da es ihm karg gieng, so that er eines Nachts das Gelübde, dem ersten Wesen, welchem er bei seinem Ausgange am nächsten Tage früh begegnen würde, zu dienen. Als er mit diesem Entschlusse seine Wohnung verliess, war das erste Wesen, welches er erblickte, eine schwarze Schlange, die aus ihrem Loche hervorsah. Seinem Gelübde getreu, ging er auf sie zu und bot ihr seine Dienste an. Nachdem er die Schlange, welche anfangs über dies Anerbieten eines Menschen, ihres natürlichen Feindes, erstaunt war, durch Erzählung seiner Geschichte beruhigt hatte, nahm dieselbe seine Dienste an. Eines Tages, als er ihr schon eine geraume Zeit lang treu und hingebend gedient hatte, sprach sie zu ihm: „Du hast mir nun schon lange treu gedient; ich wünsche, dich dafür zu belohnen. Da sich aber hier in der Nähe gerade kein Schatz befindet, den ich dir nachweisen könnte, so schlage ich dir Folgendes vor: Der Emir eines grossen Landes besitzt 1000 Elefanten, und darunter einen von weisser Farbe, den er besonders liebt. Ich will nun mit dir in jenes Land reisen, mich dort in das Wasser begeben, in welchem der weisse Elefant gewöhnlich getränkt wird, ihm beim Saufen in den Russel kriechen, und denselben nicht anders, als auf dein Geheiss, wieder verlassen. Wenn der Emir dann die Qualen seines Lieblingsthieres sieht, und dieselben Niemand lindern kann, so melde du dich zur Hülfe; nachdem du mich dann durch dein Wort entfernt haben wirst, wird dich der Emir reichlich belohnen“. So geschah es denn auch und der Emir belohnte den Prinzen mit einem Haufen Gold, so hoch wie ein Elefant, und gewährte ihm seine Freundschaft wie einem Bruder, so dass nach seinem eigenen Tode sogar die Herrschaft über sein Land an den Prinzen übergieng.

Neununddreissigste Nacht.

Geschichte von dem Bündnisse des Frosches, der Biene und des Spechtes <sup>1)</sup>, um das Recht des Zaunkönigs <sup>2)</sup> gegen den Elefanten zu beschützen.

(Gerrans p. 128; Iken no. 32.)

Stimmt ganz mit Qādīrī überein, nur dass bei Nachschabi der Elefant in der Grube nicht durch Ilmger unkonmt, sondern dadurch, dass er beim Hineinsturzen den Russel bricht (پیل درو افتاد و خوردم). (دردست).

Vierzigste Nacht.

Geschichte von der Liebe des Kaisers von China zur Königin von Griechenland.

(Gerrans p. 101; Iken no. 33; Rosen II p. 209).

Stimmt ganz mit Qādīrī überein. Zu bemerken ist nur, dass dem betreffenden Kaiser von China der gewöhnliche Name aller dieser Kaiser, Faghfür (ذغفور d. i. altp. bagaputra) beigelegt wird.

Einundvierzigste Nacht.

Wie Langohr lustig wurde, und der Holzhändler tanzte.

(Gerrans p. 37, 44; Iken no. 34; Rosen II p. 218, 220;

vgl. Benfey p. 463 und 494.)

Bei Nachschabi zeigen sich folgende Abweichungen von der Darstellung des Turken: 1. Das Thier, welches mit dem Esel im Garten weidet, ist nicht ein Ochse, sondern, wie bei Qādīrī, ein Hirsch (دور). — 2. Ehe der Hirsch dem Esel die Geschichte von dem Holzhandler erzählt, theilt er ihm noch eine andere mit, von Dieben, die in ein Haus brachen, dort Wein fanden, sich betranken, Lärm machten, und von dem darüber erwachten Hausherrn gefangen und gebunden wurden (auch bei Iken p. 139, 140 vorhanden). — 3. Die Hauptperson in der dann eingeschobenen Erzählung ist nicht ein Holzhaner, sondern ein Holzhändler (غیرم فروش). — 4. Das Land, in welchem die Geschichte mit dem Holzhändler sich ereignete, wird bei Nesch. nicht genannt. — 5. Der Holzhändler bleibt längere Zeit bei den Genien (جینان) in der Wüste, und erst als er sich nach seiner Familie sehnt und deshalb von den Genien entlassen wird, gewahren diese ihm eine

1) Wortlich: Langschnabel (درازنوک A. oder درازنوک C. u. Qādīrī). Was für ein bestimmter Vogel darunter zu verstehen ist, weiss ich nicht. Gerrans denkt an den Tukan, was deshalb nicht richtig sein kann, weil sammtliche Tukanarten nur in Südamerika vorkommen.

2) Im Original صعیف, was von den Lexikographen für eine Sperlingsart mit rothem Kopfe erklärt wird. Unser Zaunkönig entspricht dem Sinne nach um so mehr, da Nachschabi jenes Vögelchen als صعیف وین جانوران, „das schwächste der lebenden Wesen“ bezeichnet.



Gnade. Er wählt sich nun den Glückstopf (سبو). — 6. Als der Hirsch den Esel trotz aller Warnungen dennoch zum Schreien Anstalt machen sieht, reißt er aus und kommt auch glücklich davon. — 7. Der Esel wird von dem durch sein Geschrei herbeigezogenen Gärtner an einen Baum gebunden und zu Tode geprügelt, sein Fleisch und Fell als gute Beute in einem Sacke mitgenommen.

Zweihundvierzigste Nacht.

Geschichte von dem Kaufmannssohne zu Tirmid, welchem, da er seine Frau bis zur Vernachlässigung seines Geschäftes liebte, ein Papagai und ein Schârik Rath erteilten.

(Rosen II p. 225).

Nachschabî weicht in folgenden Punkten von dem Türken ab: 1. Der Kaufmannssohn heisst nicht 'Ubaidah (عبيداه), sondern 'Ubaid (عبيد). — 2. Das Vogelpaar ist ein Papagai und ein Schârik (vgl. über diesen Vogel das oben zu der Rahmenerzählung beigebrachte). Der Besitzer derselben erzählt auf Befragen seinem Freunde, dem Vater des jungen 'Ubaid, die Geschichte der beiden Vogel auf folgende Weise. Einst habe er über Büchern gesessen und gelesen, da seien jene beiden Vögel gekommen, haben ihm angeredet und ihm ihr früheres Leben folgendermassen erzählt: sie seien beide früher Menschen, Mann und Frau und in einem Kloster bei einem Mönche bedienstet gewesen. Da sie beide sehr musikalisch gewesen seien, so habe eines Tages ihr Herr, der Mönch, aus dem Kloster kommend ihren Gesang gehört, und sei von demselben so entzückt gewesen, dass er sich mehr darüber gefreut habe als über Essen und Trinken. Als der Mönch eines Tages zu einer anderen als der verabredeten Zeit (? es heisst: بر خلاف معهود) aus dem Kloster getreten sei und sie beide deshalb nicht vorgefunden habe, habe er sie zur Strafe durch die Kraft seines Gebetes in die zwei Vögel verwandelt, welche sie gegenwärtig seien<sup>1)</sup>. Da sie nun aus ihrem früheren Stande noch viele Kenntnisse besäßen, so wollten sie auch nur bei einem Manne leben, welcher mit den gleichen Eigenschaften begabt wäre; da sie ihn nun, den sie soeben mit Studien beschäftigt gefunden hätten, für einen solchen hielten, wären sie zu ihm gekommen. — 3. In der Erzählung von dem Blinden und seiner treulosen Frau ist der Liebhaber derselben nicht „ein schöner Jüngling“, sondern ein Buckliger (كوز); Beide werden zuletzt für ihr Verbrechen durch Steini-

1) Diese ganze Verwandlungsgeschichte erinnert lebhaft an die des çuka und der çarikâ im Anfange der Çukasaptati (s. Lassen's Anthologie, 2te Aufl. von Gildemeister, p. 32. 33). Ueberhaupt ist die ganze Erzählung voll indischer Vorstellungen, wie die von der Verwandlung durch die Kraft des Gebetes, von der Unvereinbarkeit der Heiligkeit mit dem Töten von Thieren, von der überschwänglichen Verdienstlichkeit des Gehorsams gegen die Eltern (vgl. Manu II. 228).

gen an den vier Ecken des Marktes getödtet. — 4. In der Geschichte des Çâlih stehen bei Nachschabi an Stelle der Mutter die Eltern („Mutter und Vater“.) — 5. In derselben Geschichte wird Çâlih von der Fran, welche er nach der Quelle ihres Wissens befragt, und welche hier eine Fischerin ist, an ihren Bruder verwiesen, der ein Jäger sei und an dessen Wohnung er im Laufe seiner Wanderung am nächsten Tage kommen werde. Als Çâlih dort ankommt, findet er den Jäger gerade beschäftigt, Vogel aus einem Käfige zu nehmen und zu erwürgen; er fragt nun verwundert, wie er und seine Schwester zu einem solchen Grade von Heiligkeit gekommen seien, da sie doch beide gewohnt seien, tagtäglich Thiere zu tödten, sie als Fischerin, er als Jäger? Hierauf erhält er nun von dem Jager die Antwort von der allein hinreichenden Verdienstlichkeit des Gehorsams gegen die Eltern. — 5. Die Geschichte vom „Rath des Widders“ (Rosen II p. 236) bildet bei Nschsch. die nächste 43te Nacht.

#### Dreihundvierzigste Nacht.

##### Der Rath des Widders.

(Rosen II p. 236; vgl. Benfey p. 361 Anm. und Orient und Occident II p. 157.

Die türkische Darstellung stimmt mit der Nachschabi's überein, nur dass die beiden unterredenden Thiere, welche den König zum Lachen reizen, nicht Turteltauben, sondern Eidechsen (درفش) sind; und zwar fordert das Weibchen das Männchen auf, doch etwas von der Sandelsalbe der Königin zu holen, damit sie ihm auch seine Fusse damit reiben könne. — Der Schluss der Erzählung lautet bei Nachschabi so: als der König die Rede des Widders gehört hatte, reuete es ihn, dass er gekommen war. Sogleich kehrte er um, vertheilte Dankgeschenke (شکرانہ آبی) an die Armen, kümmerte sich nichts mehr um die Weiber, und verlebte den Rest seiner Tage in Glanz.

#### Vierhundertvierzigste Nacht.

##### Der indische König und seine beiden Kinder.

Vor langer Zeit lebte in Hindostan ein König, welcher, obgleich schon über hundert Jahre alt, doch noch so kräftig war, dass man wohl erwarten konnte, er würde auch das zweite Hundert durchleben. Diese Aussicht war Niemanden weniger erwünscht, als den beiden Kindern des Königs, einem Sohne, welchen das Leben des Vaters von der Herrschaft ferne hielt, und einer Tochter, welche sich nach Verheirathung schute und gleichwohl überzeugt war, dass ihr Vater nie in eine solche willigen würde. Beide Kinder fassten daher, unabhängig von einander, den Entschluss, ihren Vater aus dem Wege zu räumen, und bestimmten zu der Ausführung dieses Vorhabens zufällig eine und dieselbe Nacht. Um diese Zeit nun

kam eine Tänzergesellschaft an den Hof des Königs, und gab gerade in der zum Morde bestimmten Nacht vor dem Könige und seinen Kindern eine Vorstellung. Als gegen das Ende der Nacht eine der Tänzerinnen von Müdigkeit und Erschöpfung überwältigt zu werden drohte, ermahnte sie ihr Vater zur Standhaftigkeit, und bediente sich hierbei, in Beziehung auf die Nacht, der Worte: „der grösste Theil ist ja schon vorbei, und nur wenig noch übrig“ (بسیار رفته است و اندک مانده). Die verbrecherischen Kinder bezogen diese Aeusserung unwillkürlich auf das Leben ihres Vaters, mit dem es sich ebenso verhielt, und das ihnen gleichwohl zu lange dauerte: ihr Gewissen erwachte, und in der ersten Aufwallung des Gefühles beschenken sie den Tänzer, welcher durch seine Aeusserung sie vor schwerer Schuld bewahrt hatte, auffallend reichlich. Von ihrem Vater nun den Grund ihrer übertriebenen Freigebigkeit befragt, gestanden sie reumüthig die Wahrheit, worauf ihnen der König verzieh, und am nächsten Tage dem Sohne die Herrschaft übergab, die Tochter an einen Grossen seines Reiches verheirathete, sich selbst aber für den Rest seiner Tage in ein Kloster (صومعه) zurückzog.

#### Fünfundvierzigste Nacht

(Gerrans p. 156.)

#### a) Geschichte von dem Emir und der Schlange.

(Iken no. 29.)

Abweichung bei Nachschabî: Der Emir entgeht dem ihm von der undankbaren Schlange gedrohten Untergang nicht durch die bei Muḥammad Qâdirî angegebene List, sondern dadurch, dass er Gott um Verleihung aussergewöhnlicher Körperkraft anfleht, und als ihm dieselbe auf sein Flehen zu Theil geworden ist, die Schlange beim Schwanz fasst und gegen die Erde schleudert, so dass sie verendet.

#### b) Der Kaufmann und der Barbier.

(Iken no. 31; Rosen II p. 244; vgl. Loiseleur p. 54 und Benfey p. 476.)

Abweichungen von Qâdirî: 1. Für „in einer gewissen Stadt“ heisst es bei Nachschabî „im äussersten Chwârizm“ (در اقصای خوارزم). — 2. Der Name des Kaufmanns wird als ‘Abdu-’Imalik angegeben. — 3. Von der Kinderlosigkeit des Kaufmanns ist keine Rede. — 4. Die nächtliche Erscheinung ist — auffallenderweise — bei Nachschabî kein Brahmane, sondern ein Mönch (راغبی). —

#### Sechsendvierzigste Nacht.

Wie es Chuğastah träumte, und der Papagai ihr den Traum auslegte; ferner die Geschichte des Königs von Ujjayinû.

(Rosen II p. 248.)

Verschiedenheiten von dem Türken; 1. In dem Traume der Chuğastah wird ihr von einer Gestalt ein Churasanischer Aptel und

eine indische Mangofrucht gereicht. — 2. Der König, welcher im Anfange auf die Jagd geht, ist nicht ein König „in den chinesischen (چین) Reichen“, sondern ein König von Ujjayinî (راى اجين). — 3. Die Stadt der schönen Prinzessin heisst nicht, wie bei dem Türken „Medinet-al-Ukr“<sup>1)</sup>, sondern مدينة النقر; die Prinzessin selbst wird hiernach immer ثعربه genannt, also ganz in indischer Weise, wie Vaidarbhi für Damayanti, Maithili für Sitâ u. dgl. m. Von dem Könige, ihrem Vater, heisst es: „den man einen zweiten Râma nennt“ (ده اورا رام ناني نويند). — 4. Das Zeugniß des Alten wird noch bestätigt und verstärkt durch das eines Papagaien, welcher, als die Königin sich eines Tages vor dem Spiegel bewundert und fragt, ob es wohl eine schönere Frau als sie oder einen mächtigeren Fürsten als ihren Gemahl gebe, lacht und, um den Grund seines Lachens befragt, wegen grösserer Macht auf jenen König von Ujjayinî, wegen grösserer Schönheit auf dessen Tochter verweist. Jetzt erst verliebt sich der König in ihre Beschreibung, was schon nach den Worten des Alten allein nur bei dem Vezierssohne der Fall gewesen war. — 5. Der König macht sich allein auf den Weg, um die schöne Prinzessin aufzusuchen, und zwar in der Verkleidung eines wandernden Yogin (نير عبيت سياحان، ونباس جوڻياري). — 6. Der König wandert nur bis an das Meeresufer. Als er dort einen ganzen Tag lang ruhig (يادب) gewartet hat, kommt der Zephyr (باد دبور), der Bote des Meeres, und sagt dem Meere, wer der am Ufer wartende Fremde sei. Das Meer nimmt hierauf menschliche Gestalt an und stellt sich dem Könige mit seinen Diensten zur Verfügung. Der Letztere verlangt nun zuerst, nach Madinat al-Qâr gebracht zu werden; da aber das Meer entgegnete, dass die genannte Stadt im Binnenlande liege, bis wohin seine Macht nicht reiche, so begnügt sich der König mit dem Verlangen, von dem Meere bis an das jenseitige Ufer gebracht zu werden. Hierzu versteht sich denn auch das Meer, und trägt ihn auf einer Welle bis zu dem angegebenen Ziele. — 7. Statt des Bentels steht bei Nachsch. eine Kutte (دلف), aus deren Falten (تهد) man jederzeit die gewünschte Geldsumme nehmen kann. — 8. Die Pantoffeln sind aus Holz, das Schwert aus Knochen (تبعي از استخوان); letzteres wird, um die Stadt hervorzuzaubern, zur Zeit des Abendgebetes (وقت نماز شام) aus der Scheide gezogen, und um sie wieder verschwinden zu lassen am Morgen (وقت صبح) wieder eingesteckt.

1) Also doch wohl مدينة النقر, was man auch 'Aqr statt 'Uqr aussprechen kann. Sollte darin eine Erinnerung an den Namen Âkatschikâ erhalten sein, welchen die entsprechende Stadt in der Geschichte von der Gründung der Stadt Pataliputra im Kathâsaritsâgara trägt?

## Siebenundvierzigste Nacht.

Geschichte von den vier Freunden aus Balch und ihren vier Siegeln.

(Gerrans p. 26; 35; Iken no. 16; Rosen II p. 265; vgl.

Benfey p. 487.)

Der Ausdruck, welchen sowohl Nachschabî, als Muhammad Qâdirî für die vier Gegenstände gebrauchen, welche der Weise den vier Freunden giebt, ist *مِيزَةُ حِكْمَتٍ*, was bei Iken „wunderthätige Kugel“, bei Gerrans „pearl of wisdom“ übersetzt wird. Rosen übersetzt „Siegel“; es steht also bei dem Türken wahrscheinlich *مهر*.

Von Qâdirî zeigen sich bei Nachschabî folgende Verschiedenheiten: 1. bei Qâdirî heisst es einfach, dass der Weise, als der vierte, thörichte unter den Freunden zurückkam, nicht mehr zu finden war; Nachschabî sagt genauer, er sei mittlerweile ausgewandert gewesen. — 2. Die Geschichte wird nun noch weiter fortgesetzt (Gerrans p. 45): als der Arme einst einem Freunde sein Missgeschick klagt, erzählt ihm dieser folgende Geschichte, um zu zeigen, wie leicht derjenige, welcher dem Rathe seiner Freunde nicht folge, in Unglück gerathe. Es waren einmal vier Freunde, deren einer der Zauberei kundig war. Als diese einst zusammen in einer Wüste giengen, sahen sie die Knochen eines Drachen auf einem wüsten Haufen zusammenliegen. Der Zauberer, um seine Macht zu zeigen, legte die Knochen zusammen wie sie gehörten, und sprach dann eine Zauberformel aus, durch deren Kraft die Knochen sich sofort mit Fleisch und Haut bedeckten. Er machte nun Anstalt, durch einen zweiten Zauberspruch dem Drachenkörper auch Leben zu geben: die drei Freunde warnten ihn zwar und stellten ihm das Gefährliche seines Beginns vor, er hörte aber nicht auf sie, sondern fuhrte seinen Vorsatz aus. Kaum hatte der Drache Leben, als er auch den Zauberer auf einen Bissen verschlang, während die drei Anderen sich schon vorher entfernt und so gerettet hatten.

## Achtundvierzigste Nacht.

Geschichte von dem Jüngling von Baghdād und der Lautenspielerin.

(Rosen II p. 269.)

Diese Erzählung, welche auch in arabischen Sammlungen mehrfach vorkommt<sup>1)</sup>, ist bereits von Kosegarten (bei Iken p. 236) übersetzt. Zu bemerken habe ich nur, dass in A (ob auch in C. habe ich zu notiren vergessen) der Kautpreis, welchen der Haschemite dem baghdādischen Jüngling für das Mädchen zahlt, als 1500

1) In dem „Schnack der Märkte“ von Zain al-din Dāwūd dem Arzte (Kosegarten, Christom. Arab. p. 22 und Permann, Brevi. linguae Arab. Grammatica, Christom. III p. 33) und in der 1001 Nacht (odd. Habicht und Fleischer X p. 439; Ausgabe von Boiss. 1251. II p. 457, und Uebersetzung von Lane [London 1865] III p. 521) und wohl auch sonst noch.

Dinare, statt 500 in B. angegeben ist; ferner, dass ebenda der Dieb, welcher dem baghdädischen Jüngling jenen Kaufpreis während des Schlafes unter dem Kopfe wegstiehlt, nicht ein Gewandsticker, sondern einfach ein Ganner genannt wird (طوار, nicht حورار)

Neunundvierzigste Nacht.

Geschichte von den grossen Kornähren und dem weisen Landmanne.  
(Rosen II p. 279, über Räthselfragen vgl. Benfey p. 395 Anm.)

Nachschabi ist in folgenden Punkten von dem Turken verschieden: 1) bei Nelsch. wird von den gefundenen Ähren gesagt, jede sei so gross wie ein Pferdeschweif (فياس دم اسب), und jedes Korn so gross wie ein Pfirsich (مقدار شفاو) gewesen. Der Türke sagt nur, jedes Korn habe die Grosse eines Dattelkerns gehabt: ein seltenes Beispiel, dass der Türke eine Uebertreibung Nachschabi's mildert, und nicht noch steigert! — 2) Das gefundene Getreide wird sofort zum König, nicht erst zum Statthalter und von diesem zum König gebracht. — 3) Zwischen den beiden Fragen, welche ein Freund des königlichen Boten demselben mitgibt, um sie von dem weisen Landmanne beantworten zu lassen, steht bei Nelsch. noch eine dritte: die nämlich: wie es doch komme, dass, während in der ehelichen Vereinigung der Genuss beider Geschlechter gleich sei,

doch der Mann allein die Last des Brautgeschenkes (مهر) und der sonstigen Geschenke (دایین) auf sich nehmen müsse? — 4) Die türkische Bearbeitung beschränkt den Segen jenes wunderbaren Getreides auf ein Volk und leitet ihn ganz allgemein von der Rechtchaffenheit desselben ab, welche durch die eingetlochtene Geschichte von dem Käufer und Verkäufer illustriert werden soll; bei Nachschabi dagegen heisst es, dass dieses Getreide zur Zeit des Königs, welcher den weisen Urtheilsspruch zwischen Käufer und Verkäufer fällte, und von dem Augenblicke dieses Urtheilsspruches an, ja als directe Folge und Belohnung desselben überhaupt auf der Erde vorhanden gewesen sei. — 5) Die erste Frage (wehalb das schwarze Haar im Alter weiss werde?) wird von dem alten Landmanne dahin beantwortet: damit die Menschen erkennen, wie viel die Macht Gottes höher ist, als die übrige; denn durch jene Verwandlung der Haartarbe nimmt der allmächtige Farber einen Färbungsprocess vor, dem alle Farber der Welt nicht gewachsen sein wurden. — 6) Die Antwort auf die unter 3. mitgetheilte Frage lautet dahin: bei zwar gleichem Genusse hat doch das Weib darnach die Last der Schwangerschaft, des Gebärens und Säugens zu tragen; als Ersatz dafür muss eben der Mann jene Lasten auf sich nehmen.

1. Über den Sinn dieser Frage, deren Wortlaut mir nicht recht verständlich war, hat mich Hr. Prof. Frischer belehrt.

## Fünfzigste Nacht.

Geschichte von einem Könige und der Tochter des Kaisers von Rûm.  
(Iken no. 35.)

Abweichungen: 1) der Anfang lautet bei Nachschabi so: Es war einmal ein König (پادشاه) von so ausserordentlicher Macht, dass er nach und nach alle Fürsten, welche gewagt hatten, sich ihm zu widersetzen, besiegt und unterworfen hatte. Die Folge davon war vollkommene Ruhe, gänzlicher Stillstand im Kriegsbandwerk, und deshalb Verdienstlosigkeit und Unzufriedenheit der Soldaten, welche sich um Abhülfe an den Vezier wandten. Dieser versprach ihnen denn auch, durch List einen Krieg herbeizuführen, und machte zu diesem Zwecke, weil er die Folgen voraussah, den König auf die schöne Tochter des Kaisers (شاهزاده) von Rûm aufmerksam. — 2) Zuletzt heisst es noch: als die glückliche Mutter ihren verloren geglaubten Sohn lebendig und gesund wiedersah, lobte sie Gott und trat aus Dankbarkeit gegen ihn sofort von ihrem christlichen Glauben (als Prinzessin von Griechenland) zum Islâm über.

## Einundfünfzigste Nacht.

Von dem König Bahrâm, seinen beiden Vezieren Châçah und Chulâçah und der Tochter des ersteren.

In einer Stadt herrschte einst ein König, Bahrâm mit Namen. Derselbe hatte zwei Veziere, Châçah und Chulâçah, deren ersterer eine Tochter besass, ebenso ausgezeichnet durch Schönheit wie Frömmigkeit: ihre ganze Zeit, Tag und Nacht, widmete sie religiösen Übungen jeder Art. Einstmals, als der Vezier Chulâçah in dem Palaste seines Collegen zu Gast war, begab er sich in etwas angetrunkenem Zustande in den Garten, um einen Spaziergang zu machen, und erblickte bei dieser Gelegenheit die Tochter des Châçah, welche eben ihren religiösen Übungen oblag. Obgleich von der Schönheit des Mädchens entzückt, sagte er sich doch, dass er selbst mit einer etwaigen Bewerbung um dasselbe von dem Vater sicherlich würde abgewiesen werden, und beschloss daher, lieber bei dem Könige sich einen Dank damit zu verdienen, dass er ihn auf diese verborgene Schönheit aufmerksam machte. Dies that er denn auch nächsten Tages und schilderte die Reize der Jungfrau mit so lebhaften Farben, dass der König, ohne sie gesehen zu haben, sich sterblich in sie verliebte, und sie von dem Vater zur Ehe begehrte. Trotz der ausweichenden Antwort des Vaters, der abweisenden der Tochter, wurde der König in seiner Bewerbung immer dringlicher, so dass endlich Vater und Tochter, auf den Rath der letzteren, beschlossen, mit Hinterlassung all ihrer Habe aus dem Reiche und der Gewalt des Königs zu entfliehen. Eines Nachts brachten sie denn auch diesen Entschluss zur Ausführung; allein der König, welcher alsbald Nachricht hiervon erhielt, setzte ihnen

nach, holte sie auf halbem Wege ein, schlug Châçah mit einer eisernen Keule den Kopf ein und bemächtigte sich ohne Weiteres der Tochter, die er unter die Zahl seiner Gemahlinnen aufnahm. Nicht lange darauf sah sich der König genöthigt, auf einige Zeit seine Residenz zu verlassen, und übergab unterdessen dem Chulâçah die Regentschaft. Eines Nachts nun stieg dieser auf das Dach des Palastes, von wo er mit dem Blicke in das königlichen Harem reichen konnte; dort sah er die Tochter des Châçah, und seine alte Liebe zu ihr erwachte von Neuem auf das Heftigste. Alsbald schickte er eine Unterhändlerin mit Liebesanträgen an sie; doch alle seine Bitten, alle seine Drohungen fruchteten nichts: er musste von der pflichtgetreuen Gattin die entschiedenste Zuruckweisung erfahren, die bald seine heisse Liebe in ebenso glühenden Hass verkehrte.

Kurze Zeit darauf kam der König wieder in sein Reich und seine Residenz zurück, und liess sich von Chulâçah über das berichten, was während seiner Abwesenheit vorgefallen war. Der trennlose Vezier ergriff sofort die Gelegenheit, die Tochter des Châçah falschlich des Ehebruchs anzuklagen, und zu berichten, wie er sie einst von dem Dache des Palastes aus mit einem Koche<sup>1)</sup> habe bühlen sehen. Der König stürzte sogleich wüthend in sein Harem, todtete den angeblichen Buhlen auf der Stelle, und befahl, seine Gemahlin, von deren Mord er nur mit Muhe durch die Vorstellungen eines Kämmerers zurückgehalten werden konnte, auf ein Kameel zu binden, dasselbe in die Wüste zu jagen, und sie so dem Tode durch Hunger und Durst preis zu geben.

Das Kameel aber gelangte in der Wüste bald an eine Cisterne, wo auf das Gebet der Königin die Fesseln, welche sie an das Thier banden, sich lösten. Zugleich sah sie einen Topf und einen Strick vor sich liegen, so dass sie alsbald Wasser schöpfen, ihre religiösen Waschungen verrichten und sich ihrem Drange zum Gebet überlassen konnte. In diesem Zustande fand sie der Aufseher über die Kameele des mächtigen Kaisers, zu dessen Vasallen auch König Bahrâm gehörte. Er war in die Wüste ausgezogen, um einige Kameele, welche ihm entlaufen waren, wieder einzufangen, fand so die unglückliche Königin und bot ihr, ohne ihren Stand und ihr Herkommen zu kennen, seine Hülfe und Vermittelung beim Kaiser an. Die Königin nahm sein Anerbieten an, und verschaffte ihm zum Dank durch ihr Gebet seine entlaufenen Kameele wieder.

Der Kameelhüter erzählte, nach Hause zurückkehrt, dem Kaiser von der schönen und wunderbaren Frau, die er in der Wüste gefunden, so dass sich der Kaiser sogleich aufmachte, um unter dem Vorwande einer Jagd sie selbst aufzu-suchen und sich von der Wahrheit dessen, was ihm sein Beamter erzählte, zu überzeugen. Er fand die Frau in Gebet versunken, und wurde sogleich von ihrer



Schönheit so entzückt, dass er sie zur Ehe beehrte. Die Königin wies sein Ansinnen mit dem Bemerken zurück, dass sie schon die Frau des Bahrâm sei, erzählte dem Kaiser ihre ganze Geschichte, und bat sich von ihm als Gnade aus, dass er den Bahrâm als Mörder ihres Vaters und den Chulâçah als Verläumder ihrer Tugend zur Verantwortung und Strafe vor sich bescheiden möge; dann wolle sie sich in ein Kloster zurückziehen und ihr Leben lang für die Macht und das Glück des Kaisers beten. Ihr Wunsch wurde erfüllt, sie selbst mit in die Residenz genommen, Bahrâm und Chulâçah vorgeladen, und als sie sich nicht verantworten und rechtfertigen konnten, dem letzteren die verläumderische Zunge ausgerissen, dem ersteren der Schädel ebenso mit eherner Keule zerschmettert, wie er es dem Châçah gethan hatte. Schliesslich bat sich die Königin noch für den Kammerer, welcher ihre augenblickliche Ermordung abgewandt hatte, eine Belohnung aus, und zog sich dann in ein Kloster zurück, um daselbst ihr übriges Leben im Gebet für den Kaiser und seine Freunde zu verbringen. „So“, schliesst Nachschabi, „wird in der Welt alles Böse bestraft, alles Gute belohnt“.

Zweihundfünfzigste Nacht.

Geschichte von dem Vogel Haftrang (d. h. Siebenfarbig.)

(Rosen II. p. 291.)

Verschiedenheiten bei Nachschabi: 1) die Erzählung spielt nicht nur zur Zeit der Söhne Israels, sondern unter ihnen (در بنی اسرائیل). — 2) Dem Mönche werden zur Wahl nicht ein ehrliches und zehn unehrliche Goldstücke vorgelegt, sondern nur ein ehrlicher gegen einen unehrlichen Dirhem. — 3) Wenn der Vogel von seinen Ausflügen zurückkehrte, so brachte er nicht, wie bei dem Türken, einen Smaragd, sondern ein Marderfell (مچور) mit: mit diesen Fellen handelte nun der Mönch, und erwarb sich dadurch sein Vermögen. — 4) Der König will wegen der grossen Jugend des Siegers (dessen Name bei Nachschabi nicht genannt wird) nicht glauben, dass er die That vollbracht habe, bis derselbe zum Beweis den abgeschnittenen Kopf des Ungethüms, welchen er in einen Graben versteckt hatte, beibringt. — 5) Der König macht seinen Schwiegersohn zunächst zu seinem Statthalter (نایب); zur Selbstherrschaft gelangt derselbe erst nach dem bald erfolgenden Tode seines Schwiegervaters. — 6) Das Ende lautet bei Nachschabi folgendermassen: als der Jüngling nun König war, führte ihn die Jagd eines Tages nach der Stadt, in welcher, wie er von seiner Amme erfuhr, seine Elteru noch lebten. Er liess dieselben vor sich holen, und fragte den Vater nach dem Vogel Haftrang: er habe gehört, dass er einen solchen besitze, und bitte um die Erlaubniss, denselben sehen zu dürfen. Darauf antwortet der Alte: der Vogel sei ciust, während er selbst auf einer Wallfahrt begriffen

gewesen, gestorben, dann aus Kummer über diesen Verlust auch sein eigener Sohn, und aus Liebe zu diesem wieder dessen Amme. Die Amme tritt nun hinter einem Vorhange hervor, und klärt den wahren Sachverhalt auf; darauf lässt der König die Wechsler greifen und an den vier Ecken des Marktes steinigen, die Frau des Monches aber steht vor ihrem Sohne in der höchsten Beschamung.

#### S c h l u s s.

Da derselbe bei Iken p. 312 von Kosegarten übersetzt vorliegt, so braucht er hier nicht näher behandelt zu werden. Nur der eine Umstand mag erwähnt werden, dass die das Datum der Abfassung des Werkes enthaltenden Verse, welche Kosegarten bei Iken p. 316 mittheilt, zwar in A. und C. fehlen, sich aber ausser in B. nach einer Mittheilung des Herrn Dr. Ammer auch in den zwei Münchener Handschriften no. 172 n. 176, und wie es nach den Angaben Dozy's in seinem *Catalogus codd. orient. Bibl. Academiae Lugduno-Batavae* (L. B. 1851) Vol. I. p. 356 scheint, auch in den drei dort beschriebenen Leydener Handschriften (no. 477. 478. 479) finden.

- - -

.

## Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?

Von

Oberrabbiner **Dr. A. Kohut**  
in Stuhlweissenburg.

Untersuchungen, deren Wurzelfasern tief im Boden des Dogmatismus ruhen, rufen dem Forscher, wenn anders er unbefangenen urtheilen will, ein „noli me tangere“ zu. Wenigstens ist es nur so erklärlich, warum sich nicht bisher die Kritik der wissenschaftlich gebildeten jüdischen Theologen an die Beantwortung der, in der Ueberschrift genannten Frage herangewagt hat. Oberflächlich betrachtet, sieht man sich in die unbequeme Alternative versetzt: entweder all' die vom Talmud auf die Eschatologie bezüglichen Momente gläubig hinzunehmen — oder zu leugnen. Indessen liegt bei genauerer Erwägung zwischen diesem: Entweder — Oder eine ungeheuerere Kluft, die ein vorurtheilsloses, auf Geschichte und Kenntniss der im talmudischen Zeitabschnitte herrschenden Ideen gestütztes Forschen wohl zu überbrücken im Stande ist, indem es das specifisch Jüdische sichtet und das Fremdländische ausscheidet. Die Beantwortung der obigen Frage wird daher zunächst auf die culturhistorische Darstellung der herrschenden parsischen Vorstellungen, die anerkanntermassen ihren tiefeingreifenden Einfluss auch auf die agadische Gedankenrichtung des Talmud ausübten, verweisen. Der Weg zu dieser Forschung ist durch die von Anquetil, Burnouf, Windischmann, Haug, zunächst und vor Allem aber durch den unermüdlichen Fleiss des um die Parsenliteratur so hochverdienten Spiegel erzielten Resultate gebahnt. Diese rüstigen Arbeiter der Wissenschaft haben mit unsaglicher Mühe aus dem Labyrinth des verwitterten Parsismus die einzelnen Bausteine zusammengetragen und zu einem Ganzen zusammengefügt. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologen wird es nun sein sich diese gewonnenen Resultate anzueignen und das mit dem Parsismus vergleichbare so reichhaltige Material der talmudischen Agada und des Midrasch wissenschaftlich auszubeuten, um durch das Zurückführen des in ihnen enthaltenen fremdländischen Elementes auf seinen Ursprung, das Einheimische auf einer desto sichereren Grundlage aufzubauen. Denn es hiesse unserer Meinung nach dem Judenthum einen schlech-

ten Dienst erweisen und den agadischen Theil des Talmud und Midrasch falsch beurtheilen, wollte man Aussprüche, wie beispielsweise folgende: „In der zukünftigen Welt findet kein Essen, kein Trinken statt, vielmehr erfreuen sich die Frommen am Lichtglanz der göttlichen Majestät“ Berachot 17 a.; „Alle israelitischen Propheten weissagten bloss von der Zeit der Erlösung, das eigentliche Jenseits aber hat kein Auge erschaut ausser Gott“ das. 34 b.; „Die Weisen haben keine Ruhe weder hier noch dort, da sie von Geistesentwicklung zu Geistesentwicklung schreiten“ das. 64 a.; Moed Kat. 29 b. so wie eine sehr grosse Zahl ähnlicher eschatologischer Sätze in eine und dieselbe Linie stellen mit andern, die innere Oekonomie des Himmels und der Holle, die „für die Frommen bestimmten fetten Mahlzeiten“ und Punkte ähnlicher Art eingehend besprechenden Mittheilungen. Vielmehr werden wir letzteren ohne jedes Bedenken ihr jüdisches Heimathsrecht absprechen, und sie dem Vorstellungskreise eines andern Volkes überweisen. Diese Ansicht beansprucht übrigens kein Verdienst der Neuheit. Schon Maimonides polemisirt an zahlreichen Stellen seiner Werke in bald offener bald verdeckter Weise gegen das Verfahren des, übrigens von ihm hochgeschätzten, ersten jüdischen Religionsphilosophen: Saadja Gaon, weil sich dieser in seiner Darstellung der Eschatologie (s. Emmunoth Vedeoth C. VII, VIII. IX) ganz und gar an den Talmud anschliesst und über ihn kaum hinausgeht. Dahingegen nimmt der kühne Denker Maimonides seinerseits keinen Anstand viele agadisch-talmudische Sätze bildlich zu fassen, oder als aus den jeweiligen Orts- und Zeitverhältnissen hervorgehend zu bezeichnen <sup>1)</sup>.

In Wahrheit wird auch jeder unbefangene Forscher Maimonides beipflichten. Bei dem assimilirenden Wesen der Agadah, die alle Culturniederschläge der Völker, mit denen sie in Berührung trat, in sich aufnahm und alle ethischen Momente selbstthätig zu einem dem jüdisch-monotheistischen Geist angemessenen Producte verarbeitete, wird es daher durchaus nicht befremden vom Talmud und Midrasch auch im Punkte mancher eschatologischen Vorstellungen ein ähnliches Verfahren beobachtet zu sehen. Dass diese Punkte, wie wir alsbald sehen werden, vorwiegend dem Parsismus entlehnt sind, ist ganz natürlich, wenn wir bedenken, dass die babylonischen Juden mit den Persern in steter Wechselbeziehung lebten und mit einem Volke gern verkehrten, von dessen, von wahrhaft ethischen Grundsätzen getragenen Lebensgewohnheiten sie sich in dem Masse angezogen fühlten <sup>2)</sup>, in welchem Masse sie durch dessen dualistisches Religionssystem zurückgestossen wurden. Nichts liegt daher näher, als die Annahme, dass sich manches ursprünglich dem Par-

1 Vgl. unsere Abhandlung: „Vergleichung der eschatologischen Ansichten Saadja's mit denen Maimuni's mit Berücksichtigung ihrer Anlehnung an die talmudische Eschatologie“ in „Ben-Chananja“

2) Cf. Berach. 46 b.

sismus angehörende eschatologische Moment im Volksleben der babyl. Juden festgesetzt hat, welches dann im Laufe der Zeit in der Agadah, in diesem treuen Organ des Volkes, entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Hiermit aber soll und kann keineswegs behauptet werden, dass die Messiasidee, die Lehre von der Auferstehung und dem Jenseits — diese Fundamentallehren jeder positiven Religion, auf die, wenn wir auch von der talmudischen Ausdeutung absehen, in mannigfachen Andeutungen der Bibel hingewiesen wird — aus dem Parsismus stammen. Sollte in der Eschatologie überhaupt ein gegenseitiges Entleihen der Grundideen angenommen werden, müssten wir dies um so mehr von den Parsen behaupten, als ihr Gestirneultus <sup>1)</sup>, ihre Lehre von Zrvâna akarana (זרְוָנָא אַכָרָנָא cf. Daniel's: צְהִיִּךְ יוֹמִיךָ) <sup>2)</sup>, so wie endlich die von der syrisch-christlichen Kirche stark beeinflusste parsische Liturgie <sup>3)</sup> bereits ein Analogon für die Entlehnung der Parsen aufweist. Lässt man aber von streng wissenschaftlichem Standpunkte eine chronologisch so späte Einwirkung auf den Parsismus gelten, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch schon früher die mit den babyl. Juden in immerwährender Wechselwirkung lebenden Perser manche dem jüdischen Anschauungskreise angehörenden Lehren haben herübernehmen und in éranischer Fassung ihrem dualistischen Religionssystem einverleiben können?! Wenigstens kann eine solche Entlehnung von der späteren parsischen Annahme von sieben Paradiesen und Höllen, so wie von der Lehre: dass am Ende der Tage vor dem Eintreffen des „Heilers“ über die Welt schwere Plagen hereinbrechen werden, mit hoher Wahrscheinlichkeit behauptet werden, da für diese Punkte in der Bibel, nicht aber in den Urtexten der Parsen Anhaltspunkte gegeben sind.

Freilich kann alles dies nur muthmasslich ausgesprochen werden. Die Priorität dieser oder jener Ansicht mit Evidenz festzustellen, ist bei dem fragmentarischen Charakter der Parsenschriften und unserer mangelhaften Kenntniss derselben eine Aufgabe, deren Lösung erst einer spätern Zeit muss vorbehalten werden.

Uebrigens tritt bei unserer gegenwärtig zu ziehenden Parallele die Frage nach der Priorität insofern zurück, als die beizubringenden Talmud- und Midraschstellen von der Art sind, dass sie sich bei einer blossen Gegenüberstellung der Parsenschriften als aus diesen herübergewonnen erweisen. Dass sie aber an Bibelverse angelehnt sind, darf uns nicht abhalten ihren fremdländischen Ursprung anzuerkennen. — und wird diese Erscheinung auch Niemandem auffallen, der da weiss, wie der Agadisten Bestreben darauf gerichtet war, irgend einem entlehnten Gedanken gerade durch

1) Vgl. Prof. Spiegel's gründlichen Aufsatz in dieser Zeitschr. Bd. VI. S. 78 fg.; derselbe im 1ten Bde der Avesta Uebers. S. 275.

2) Derselbe in dieser Zeitschr. Bd. V. S. 221 fg.

3) Derselbe im 2ten Bde der Av. Uebers. S. CXX fg.

dessen Anlehnung an die Bibel Sanktion und Heimathsrecht zu verschaffen. Dieser bekannten Thatsache erwähnen wir eigentlich nur zu unserer Entschuldigung, wenn wir in der nachstehenden Parallele die zur Begründung einer Ansicht angezogene Bibelstelle nicht wiedergeben, — vielmehr den alleinigen Kerngedanken mit den parsischen Quellen — und der objectiveren Vergleichung wegen womöglich mit dem p. Originale confrontiren

Treten wir nun nach diesen nothwendigen Vorbemerkungen speciell an unsere Parallele heran: so werden wir unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise auf drei Haupttheile: a) das Jenseits b) die Heilszeit c) die Auferstehung lenken.

### I. Parsisch-talmudische Lehre vom Jenseits.

#### A. Jenseits, Rechenschaftsablegung, Vergeltung, Paradies und Hölle.

Der im Zendavesta scharf ausgeprägte Gegensatz zwischen der materiellen, bekörperten Welt aghéus açtvatô Vend. VII, 128; Yç. IX, 4; LVI, 10. 5; yt. 10. 93 — oder auch: açtvatô gaêtha Vd. II, 1. 129; VIII, 62; XVIII, 116; yt. 3. 17; 5, 89; 13. 41 u. s. w. — und der geistigen — manahyo — Welt cf. Yç. XXVIII, 2; XXXVIII, 9; XLI, 8; LVI, 10. 5 — legt vollgültiges Zeugnis ab: dass die Lehre von der jenseitigen Welt — parâhu Yç. XLV, 19 oder: parôaçna (nicht nahe) Vend. IX. 166; XIII, 22; Yç. LIV, 8 der altêrânischen Religion wenigstens begrifflich nicht unbekannt war. Wie in jeder positiven, so ist auch nach der parsischen Religion der eigentliche Schwerpunkt des Jenseits die Verabreichung von Lohn (mîzhda) und Strafe (âthri, citha) Dieses seines Grunddogmas ist sich auch der Mazdayasnier vollkommen bewusst. Er betet: (Yç. XXXIII, 5 fg.)

apâ nô daregô jyâitim âkshathrem vaghéus managhô.

ashât â erezûs pathô yaêshû mazdâo ahurô shaêrî

yé zaotâ asha erezus hvô manyéus â vahistât kayâ

„Gieb uns reiches Leben im Reiche des Vohumanô (Paradies) .

Hin zu den reinen Pfaden der Reinheit, auf welcher Ahura-mazda wohnt.

Welcher Zaota auf den reinen (Pfaden) der Reinheit (wandelt), der begehrt nach dem himmlischen Paradies.

Oder auch (das. XXXIV. 12.:

çîshâ nâo ashâ pathô vaghéus qaêtêng managhô

tém advânem ahurâ yém môi mraos vaghéus managhô

daênâo çaoshyañtâm yâ hû keretâ ashâçit urvâkshat

hyat cevistâ hudâobyô mîzhdem mazdâ yêhyâ tû dathrem

„Lehre uns Asha die Pfade, die da gehören Vohumanô;

Den Weg des Vohumanô, von dem Du mir gesprochen hast:

Die Gesetze des Nützlichen, in welchem, der Recht thut, aus Reinheit sich wohlbefindet,

Wo der Lohn, den Du Weisen versprochen, den Deinigen gegeben wird“

Der Mazdayagnier hält unerschütterlich fest an der ihm gegebenen Verheissung (Yç. I, 15) „der Lohn, den Zarathustra den Gläubigen früher zutheilte, dass er zuerst komme in die glanzvolle Wohnung des Ahuramazda — dieser Nutzen wird Euch durch Vohumanô — und Asha zugetheilt“ oder auch (das. XLV, 19):

„Wer mir aus Heiligkeit also offenbar wirkt

Das, was nach seinem Willen dem Zarathustra das erste ist,

Dem gewährt man als Lohn: die jenseitige Welt

Sammt allen mir bekannten Gutern . . .“

In diesem unausgesetzten Anblick zum belohnenden Gnadenvertheiler (âapta bakhtar yt. 24, 28) und im Hinblick auf eine Welt voll Seligkeit ertrug der fromme Parse die Mühsalen seines Erdenlebens in hingebungs-voller Resignation, nicht als ob er, wie sein Stammbruder: der Brahmine, in ascetischer Beschaulichkeit schon bei Lebzeiten für die Erde abgestorben wäre! Im Gegentheil ist auch der frommste Parse für sein Erdenglück gar nicht so unempfindlich <sup>1)</sup> — wohl aber ist er resignirt, weil er der Aussicht lebt, dass die Erde durch ein unerbittliches Schicksal regiert werde, „mit welchem man weder durch Schnelligkeit, noch durch Kraft, noch durch Verstand, noch durch Weisheit kämpfen kann“ <sup>2)</sup>. Indessen kann der Parse bei seiner grössten Ergebenheit und seinem redlichsten Bestreben die strengen mazdayagnischen Gesetze und minutiösen Verhaltensmassregeln zu beobachten, dennoch nicht umhin, sich vielfacher Vergehen schuldig zu machen, die um so unvermeidlicher sind, als die unbedeutendsten Versähen nach der Interpretationsweise der Deçtûr's ebenso viele und schwere Vergehen sind <sup>3)</sup>. Kann sich nun auch der Parse von diesen Sünden durch die Beichte — paitita — und das Recitiren des Avesta zum Theil reinigen — auf eine völlige Schuldenvergebung darf er keinen Anspruch erheben. Daher gehört es zu den Fundamentalsätzen des Parsismus, dass Jeder nach seinem Tode zur Rechenschaft (marânê) gezogen wird. Unzweideutig spricht sich Yç. XXXII, 6 hierüber aus:

1) Auf das Gedeihen seines Erdenglückes kommt der Parse in seinen Gebeten oft zurück, cf. Yç. VII, 61—64; XL, 3—6 und die etwas dunkle Stelle Yç. XXXIII, 10:

viçpao çtôi hujitayô yâo zi âoghare yâoçêâ heñti  
yâoçêâ mazdâ bavaiñti thwahi his zaoshê âbakshôhvâ  
vohû ukhslyâ manağhâ khshathrâ ashâcâ ustâ tanûm.  
„Alle die Lebensgenüsse, welche waren und noch sind  
Und welche sein werden, die vertheile nach deinem Willen,  
Möge ich wachsen durch Vohumanô, Khshathra und Asha an Glück für  
den Leib.“

2) Minokhired bei Spiegel (Einleit. in die trad. Schrift. d. Pars. II. S. 84. N. 5.

3) Das. S. 88.

paouruaênâo énákhstâ yâis çrâvayêitê yêzi tâis athâ  
hâtâ marânê ahurâ vahistâ vôiçtâ manağhâ  
thwalmî vî mazdâ khshatrôî ashaecâ çêngîhó vîdâm

„Viele Strafen erlangt der Mensch, wenn so, wie er es verkündigt hat,

Offenbar abrechnen wird Ahura, er, der kundig ist durch den besten Geist,

In Deinem Reich, o Mazda, wird die Lehre des Asha vernommen.“

Diese Rechenschaftsablegung und strenge Sonderung des Guten von dem Bösen erfolgt am Morgen des 4. Tages nach dem Tode an der Brücke Cinvat vgl. Vend. XIX. 91—98: thrityâo khshapô viuçaiti uçraocayêiti bâmya, gairinâm asha qâthranâm âçnaoiti mithrem luzaênem. hvarekhshaçtem uzyôraitî. Vizareshô daêvô nâma çpitama zarathustra urvânem baçtem vâdhayêiti drvatâm daêvayaçnanâm merezujitîm masyânâm; pathâm zrvôdâtânâm jaçaiti yaçca drvatê yaçca ashaonê; çinvatperetûm mazdadhâtâm ashaonîm baodhaçca urvânemca yâtem gâethauâm paitijaidhyêitî dâtem açtavitî aghvô. „In der dritten Nacht nach dem Kommen und Leuchten der Morgenröthe. Und wenn auf die Berge mit reinem Glanze der siegreiche Mithra sich setzt. Und die glänzende Sonne aufgeht. Dann führt der Daeva, Vizaresho mit Namen, o heiliger Zarathustra, die Seele gebunden, die sundlich lebende der schlechten, die Daevas verebrenden Menschen. Zu den Wegen, welche von der Zeit geschaffen sind, kommt, wer für das Gottlose und wer für das Heilige ist. An die Brücke Cinvat (kommt er) die von Aburam, geschaffene, wo sie das Lebensbewusstsein und die Seele um den Wandel befragen. Den geführten in der mit Körper begabten Welt.“

Weitere interessante Mittheilungen giebt der Sadder-Bundehesh (bei Sp. I. c. S. 172 fg.), aus welchem wir zur Ergänzung des Gesagten und mit Weglassung der nicht zu unserer Parallele nöthigen Momente nachstehende Punkte ausziehen: اندر دین به

مازديسنان آن گوید نه اندر مردم پنجم چيز مينواست يکى را جان خوانند يکى را اخو خوانند يکى را روان نام يکى را بوى نام يکى را فروهر. اين هر يکى را اينزد تعالى در تن مردم بکارى گذاشته است. „In der guten mazdayagnischen Religion

heisst es, dass im Menschen fünf Dinge himmlisch sind: das eine nennt man Lebenskraft, das andere Akho, das dritte Seele (revân), das vierte Bewusstsein (bôi), das fünfte Frohar. Alle diese hat der höchste Gott im menschlichen Körper mit einem Geschäfte beauftragt und sie haben etwas in Obacht zu nehmen.“  
و تن و جان هيچ عقوبتى و پاداد فراهر نيست و حساب بر ايشان نمائند...



از سبب آنکه تن آنت روان است و آن کند که آن فرمید . . . . . پس  
 برستد خیم خدای عز وجل این هر یکی را بدان که سپرده است باز  
 خواهد و مردم زنده کند بقدرت خود حساب و شمار بدن جینود پل  
 در دین چنان. نویسد چون جان از تن بیرون آید روان سه روز درین  
 جینود در میگردد و بدان جایگاه که از تن بیرون آمده باشد میشود  
 و طلب تن میکند و امید میدارد که باشد که یکبار دیگر بازتن تواند  
 شدن. „Körper und Lebenskraft empfangen keine Strafe und brau-  
 chen keine Rechenschaft abzulegen, weil der Körper blos das Werk-  
 zeug der Lebenskraft ist und das thut, was sie ihm befiehlt . . . .  
 Bei der Auferstehung verlangt der höchste Gott von Jedem  
 Rechenschaft über das Geschäft wieder, womit er beauftragt war;  
 er macht den Menschen lebendig, um an der Brücke Cinvat Rechen-  
 schaft abzulegen. In der Religion heisst es so: Wenn die Lebens-  
 kraft aus dem Körper herausgeht, so befindet sich die Seele drei  
 Tage lang in dieser Welt an jenem Ort, wo sie vom Körper her-  
 ausgegangen ist. Sie sucht den Körper und hofft, dass es möglich  
 sein werde nochmals in den Körper zurückzukehren.“

Aus diesen absichtlich in extenso mitgetheilten Stellen erhellt,  
 dass die Parsen eine zweimalige Rechenschaftsablegung lehren; die  
 erste, die von dem Lebensbewusstsein und der Seele am Morgen  
 des 4. Tages nach dem Tode. — und die zweite — die nach der  
 Auferstehung von Seele und Körper abverlangt wird (vgl. auch  
 das 31. C. des Bund.).

In gleicher Weise muss auch in der. mit der Rechenschafts-  
 ablegung verbundenen Vergeltung ein Zeitunterschied angenommen  
 werden. Denn während der Vendidad<sup>1)</sup> und wie wir alsbald sehen  
 werden, auch das 22. Yast-Fragment die Vergeltung mit dem Ueber-  
 schreiten mit der Cinvat-Brücke — also am 4. Tage nach dem  
 Tode — vor sich gehen lassen, verlegen Yç. XLII, 5; L. 6 und  
 das 31. C. des Bund. die Lohnvertheilung auf die Zeit nach der  
 Auferstehung.

Wichtiger als dieser Punkt durfte jedoch die Frage sein: worin  
 nach dem Zendavesta das eigentliche Wesen der Belohnung und  
 Bestrafung besteht. Ein uns glücklicherweise noch erhaltenes Frag-  
 ment, der 22. Yast, giebt uns hierüber einen klaren Aufschluss.

1) Vd. a. a. O. und § 25: *noitê hê apaçtavânê vağubîm daênâm mazdaya-  
 çnim, noitê astaca noitê nstânemca noitê baodhaça viurvîçyât* „Nicht will ich  
 verfluchen das gute mazday. Gesetz, wenn Gebeine, Seele und Lebensvermögen  
 sich von einander trennen.“ Dieser Satz recurrt nämlich auf Vend. VIII, 252  
*evat ahmâi naêrê mizdhem aghat paça astaca baodhağhaça viurvîstîm* „Was  
 wird der Lohn dieses Mannes sein, wenn Körper und Seele sich getrennt  
 haben?“

Die Wichtigkeit dieses Fragments auch für unsere Parallele wird es entschuldigen, wenn wir dessen **Hauptinhalt** hier ausziehen.

Auf die Frage Zarathustra's: wo die Seele während der drei Nächte nach ihrem Scheiden aus dem Körper weile, erhält Z. den — auch oben im Sadder Bund. schon vernommenen — Bescheid: dass sich die Seele in die Nähe des Kopfes setze und „in dieser Nacht die Seele so viel Fröhlichkeit sehe, als die ganze lebendige Welt“<sup>1)</sup>: upu aētām khshapanem avavaṭ šhâtōis urva ishaiti, yatha vīṣpem imat yaṭ juyō aghus (Yt. 22, 2. 6.). Hierauf fährt nun das Yt. Fragment § 7. fort: thrityāo khshapō thraosta vyuṣā ṣadhayēiti yō nars ashaonō urva urvarāhuca paiti baoidhisca vididhāremnō ṣadhayēiti rapithwitarat haca naēmāt rapithwitarāēibyō haca naēmaēibyō hubaoidhis hubaoidhitarō anyaēibyō vātaēibyō. „Wenn der Verlauf der dritten Nacht sich zum Lichte wendet, da geht die Seele des reinen Mannes, an die Gerüche der Pflanzen sich erinnernd, vorwärts. Ein Wind kommt ihr entgegen geweht, aus der mittägigen Gegend, aus den mittägigen Gegenden, ein wohlriechender, wohlriechender als die andern Winde.“ In jenem Wind kommt dem Frommen seine Handlungsweise in Gestalt eines schönen glänzenden Mädchens entgegen und begrüsst und führt ihn vorwärts (das. 9—15). Hierauf fährt § 15 fort: paoirīm gāma frabarāt yō nars ashaonō urva, humatē paiti nidadhāt, bitingāma frabarāt yō nars ashaonō urva hūklitē paiti nidadhāt; thritīm gāma frabarāt, yō nars ashaonō urva, hvarstē paiti nidadhāt, tūirīm gāma frabarāt yō nars ashaonō urva, anaghraēshva raocōhva nidadhāt. „Die Seele des reinen Mannes thut den ersten Schritt und gelangt in (das Paradies) Humata, die Seele des reinen Mannes thut den zweiten Schritt und gelangt in (das Paradies) Hūkhta, sie thut den dritten Schritt und kommt in (das Paradies) Hvarsta, die Seele des reinen Mannes thut den vierten Schritt und gelangt zu dem unendlichen Lichte.“

Die früher Verstorbenen schicken sich an, Fragen an den Ankömmling zu richten (§§ 16. 17.), aber Ahuramazda ertheilt den Befehl (18): qarethanām hē beretanām zaremayēhē raoghuaḥē, taṭ aṣti yūnō humanaghō hvacaghō huskyaothnahē hudaēnahē qarethem paṣca parairiṣtim . . . „Bringet ihm von den Speisen her, dem vollen Fette, das ist die Speise für einen Jungling, der Gutes denkt, spricht und thut, der dem guten Gesetz ergeben ist, nach dem Tode“ etc.

Im Wesentlichen dasselbe enthält von der Belohnung die neuere Umarbeitung des Yt. Fragments: der Minokhired (bei Spiegel l. c. II B. S. 138 fg.). Beachtenswerth ist nur, dass hier § 49 ganz besonderes Gewicht gelegt wird auf den blendenden Glanz und den unausgesetzten Umgang mit den Yazatas, deren der ins Paradies Aufgenommene gewürdigt wird.

1. D. h. die guten Thaten treten dem Menschen in seiner Sterbestunde vor die Seele und erfüllen ihn mit froher Hoffnung. s. Sp. z. St.

Einen fernern, auch Yç. LIV, 4. 6 schon genannten Zusatz giebt noch das 31. C. des Bund. (v. weiter unten), wornach die himmlischen Gâthiâs den Frommen kostbare Kleider anlegen werden, welcher Passus ausgeschmückt im Sadder Bund. (Sp. I. c. 177) also lautet: *واکثر نشت کرده باشند جامهای زرین و سیمین دهند با*

*گوهرهای شاهوار جوئتر باشد بعد از آن که یشت کرده باشند و جامهای سخاوتمندان و رادان و نیکوکاران بهتر باشد خاصه که باشند بارزانیان داده باشد پس از ایشان جامهای نیکو کردان بهتر باشد . . .*

„Hat man auch den Yast vollzogen, so erhalten sie (die Frommen) goldene und silberne Kleider mit kostbaren Edelsteinen; sie werden auch jünger sein, nachdem der Yast gemacht ist. Die Kleider der Freigebigen, der Weisen, der Guten werden besser sein, besonders wenn man heilige Schenkungen an Würdige gemacht hat, nach ihnen sind die Kleider derer, die gute Handlungen verrichtet haben, die besten.“ —

Dem Seligkeitszustand der Frommen gegenüber ist den Frevlern nur Folter und Höllenpein beschieden. Das Schicksal der Frevler ist zwar im Grundtext des genannten Yt. Fragments nicht nach der Analogie des früher vom Frommen Mitgetheilten ausgeführt, wird aber consequent im erwähnten Minokh. ergänzt.

Vielleicht ist auch auf dieses traurige Loos, das dem Bösen einst beschieden ist, die äusserst schwierige Stelle im Yç. LII, 6. zu beziehen, die ich nach der Mittheilung Haug's<sup>1)</sup> hierher setze:

*ithâ i haithjâ narô athâ gēnājô*

*drûgô ha éâ râthemô jēmē çpashuthâ fraidim*

*drûgô ajêçê hôis pithâ tanvô parâ*

*Vajû beredubjô dus-qarethem nâçat qathrem.*

„Nun wohl an fromme Männer und Weiber!

Wenn ihr Lust nach des Schlechten Habe heget,

So spende ich das Fett von des Schlechten Körper.

Vaju vernichte den, schlechte Speise Bringenden die Speise!

Ueberblicken wir die bisher mitgetheilten Stellen über die Vergeltung, so sehen wir, dass der Parsismus letztere ziemlich materiell auffasst. Die Seligkeit ist nach seiner Lehre der potenzierte Grad der irdischen Freuden, die den Frommen ohne jedwede Beimischung von Leiden einen unversiegbaren Quell für die Befriedigung irdischer Wünsche erschliessen — während die Bestrafung in einer bis zur Auferstehung andauernden Höllenpein besteht. Ist diese Zeit eingetreten, dann werden, wie die Frommen, die bis dahin um den goldenen Thron Vohumanô's weilten, auch die in der Hölle Gepeinigten aus derselben befreit, nachdem sie zuvor die „au Schmerzen und Heftigkeit die Leiden von 9000 Jahren überwie-

1) Vgl. diese Zeitschr. Bd. VIII. S. 759.

gende“ Strafe der sogenannten: „Drei Nächte“ — tisthrañm khsha-  
pañm — abgebußt haben<sup>1)</sup>.

Die in dem genannten Yt. Fragment ihrer Rangstufe nach  
angeführten vier Benennungen des Paradieses, welche vier Paradies-  
abtheilungen zu sein scheinen, veranlassen uns bei der Wichtigkeit  
dieses Punktes für unsere Parallele noch die andern im Zendavesta  
vorkommenden Bezeichnungen für das Paradies anzugeben. Ausser  
den erwähnten vier untersten Paradiesabtheilungen a) Humata  
b) Hūkta c) Hvarsta und d) Anaghra raocao (Sitz des Urlichtes)  
wird noch Vend. XIX. 122; Sir. I, 30; II, 30 e) miçvāna (in  
Verbindung mit gātu, „die immernützende Wohnung“ angerufen.  
In dieses Paradies werden nach der Ansicht der späteren Parsen  
jene, deren gute und schlechte Handlungen sich das Gleichgewicht  
halten, versetzt. Der Grund für die Namensbedeutung des Wortes  
miçvāna = immernützend, welchen die Huzvāresch-Üebersetzung  
mit: *המיתך סוד* (= *عميشد سود*) wiedergiebt, dürfte meines  
Erachtens in der Annahme zu suchen sein, nach der an diesem  
Orte ein Schatz, aus den überzähligen guten Thaten der Frommen  
bestehend, sich befinden, und von welchem der glaubigen Seele  
zur Ergänzung ihrer Tugendhandlungen zugetheilt werden soll.  
Hiernach wäre die Benennung: „immer nützend“ gut gewählt.

Cf. Sadde Bund. (Spiegel Avesta Commentar S. 449) *وآنچه بظلم  
وستم از مردمان بسته‌نند و بدان جهان یکی چنبار عوض باز ستانند  
و چهار چندان گرفته باز ستانند بر روان مظلوم دزدند و اگر او را گرفته نبود  
از گنج همیشه سود او و مزد عوض آن باز دزدند*

Sehr oft wird ferner

f) vahista ahu ashaonāo die beste Welt der Reinen angerufen.  
Vd. I. c. 120. nizbayēmi vahistem ahūm ashaonām raocaghem viç-  
pôqâthrem „ich preise den besten Ort der Reinen mit allem Glauze  
versehenen“; Yç. IX, 64 imem thwām paoirīm yānem haoma jai-  
dhyēmi durasha: vahistem ahūm ashaonām raocaghem viçpôqâthrem  
„Um dieses als die erste Gnnst bitte ich Dich, o Haoma, der Du  
vom Tode fern bist: um den besten Ort der Reinen, den leuchten-  
den, mit vollem Glanz versehenen“ vgl. noch Vsp. X, 8; XXVI, 5;  
Yç. XI, 27; XVII. 44; LXVII, 36; yt. 12, 36; 23, 8.

vahista ahu ashaonāo<sup>2)</sup> scheint der Sitz der abgeschiedenen

1) Vgl. Bund. C. 31: Huzv. Glosse zu Vend VII. 136; Sadde Bund.  
a. a. O

2) Im Gegensatz zu dieser: „Wohnung des Reinen“, heisst die Holle  
acistō aghus „der schlechteste Ort“. s. Vd. III, 120 āca acistem āca ahūm  
„hin zum schlechtesten Ort“; Vd. V, 178 tem vā ahūm drvañtō skyaothnāis  
qāis qādaēna niçirinyāt acistai aghūhō „diesen Ort, ihr Schlechten, macht euer  
eigenes Gesetz, durch eure eigenen Thaten zum schlechtesten Ort“; Yç XXXII,

Seelen der Reinen gewesen zu sein cf. Vend. XVIII, 55; Yç. LIX, 18: paraiti vahistahé aghéus er geht zum Paradiese. — Endlich werden noch g. h) Vend. XIX. 107. 121 und sonst die Wohnung der Amesha-çpeñtas (maëthanem ameshanām çpeñtanām), und die Wohnung Ahuramazda's: garô-nmâna (Gorothmân bei den Späteren) die Wohnung *zar'* ξζοχην häufig angerufen, vgl. Vend. I. c. Vsp. VIII, 7; yt. 3. 4; 10, 32; 12, 37; 13, 24; 19, 44; 24, 28 u. s. w. Garô-nmâna oder auch: garô-demânê Yç. L, 15 oder: demânê garô Yç. XLIV, 8; XLIX, 4 ist 24 mal 24000 Farsangen über der Erde und ist der oberste Himmel.

Wir haben vorsätzlich diese auf eine aufwärtsführende Rangstufe hinweisenden Benennungen für das Paradies ausführlich belegt, weil wir zur Ergänzung des in der Einleitung Gesagten bekennen müssen, dass die spätere Ansicht von den 7 Himmeln auch aus den im Zend gegebenen Benennungen sich herausgebildet haben konnte.

Diese, in dem noch nicht gedruckten Theil des Ulemâ-i-Islâm <sup>1)</sup> angeführten sieben Paradiesabtheilungen sind folgende: 1) *بای پناه* Region des Windes, 2) *سمه پناه* Region des Himmelsgewölbes, 3) *ستار پناه* Region der Sterne, 4) *ماه پناه* Region des Mondes, 5) *خورشید پناه* Region der Sonne, 6) *انغور روشن* anfangsloses Licht, 7) *ستی*.

Das Ardâi-virâf-nâme giebt die Reihenfolge etwas variirt an. Hiernach soll Ardâi-virâf, der von Sosiash geleitet in 7 Tagen die 7 Himmel durchschritten haben soll, zuerst in die Gegenden des Haméçtegân (miçvâna) gekommen sein; die in diesem Paradiese lebenden Menschen fühlen Hitze und Kälte zugleich. In seiner weiteren Reise durch die Himmel gelangt er 2. in den Himmel Çtar-pâya, deren Einwohner wie die Sterne glänzen, dann in den 3. Himmel Mâh-pâya, deren Bewohner wie der Mond leuchten. Die Bewohner des 4. Himmels leuchten gleich der Sonne. Ueber diesen Himmeln wölbt sich der Gorothmân. Die Seligkeit des 6. Himmels Açar-roshn (unendloses Licht, das zend. anaghra raocão) ist für die Helden, Gesetzgeber, überhaupt für die ausgezeichneten Frommen bestimmt. Der siebente höchste Himmel Anaghra raocão <sup>2)</sup> ist Sitz der grössten Vollkommenheit, wo sich auch Zarathustra am goldenen Throne sitzend, befindet.

Beachtenswerth ist noch, dass das Ardâi-virâf-nâme keine, wie man doch glauben sollte, den 7 Himmeln entgegenstehende Einthei-

13, yâ khshathrâ grêhmô hishaçat acistalîja demânê managhê „wer die Zerreissung des Reiches wünscht, der gehört in die Wohnung des schlechtesten Geistes“.

1) Vgl. Spiegel. Avesta Uebers Bd. I. S. 251 N. 1: in d. E. trad. Sch. II. B. S. 102: Parsigr. S. 188.

2) Vgl. über diese Inconsequenz Sp. Einl. in d. tr. Sch. S. 125.

lung von 7 Höllen annimmt, vielmehr nur eine Hölle voraussetzt,<sup>1)</sup> zu der mehrere Wege führen.

## B. Fortsetzung.

Nachdem wir nun im Vorhergehenden aus den zerstreuten und vereinzelt Zugen, die wir dem Zendavesta und den ihrer Redaction nach zwar einer späteren, ihrem Inhalte nach aber einer ziemlich alten Periode parsischer Anschauung angehörenden Schriften entlehnten, ein einheitliches Bild über das Jenseits, die Vergeltung u. s. w. zu construiren versucht haben, wollen wir ein Gleiches mit den agadisch-talmudischen, weit auseinander liegenden Aeusserungen thun, indem wir zunächst jene herausgreifen, deren Berührungspunkte oder gar Identität mit den parsischen Ansichten ins Auge springen.

Eine solche Aeusserung ist vor allem die im Midrasch Genes. Rabba Ende des 14. Capitels gegebene. Hiernach sind im Menschen fünf seelische Potenzen vereinigt, denen ebensoviele Benennungen entsprechen. Diese sind 1. נפש, welche mit Rücksicht auf Deuter. 12, 23 die Lebenskraft ist (= جان) 2. יֵהָא ist mit Beziehung auf Kohel. 3, 21 der Lebensgeist (= روح) 3. נשמה, welche durch das fremde Wort: אִנְפִּיתָא oder אִנְפִּיתָא erklärt ist. Aruch s. v. hat offenbar die richtigere Leseart: אִנְפִּיתָא oder אִנְפִּיתָא, denn יֵהָא ist, wie ich vermuthe, das im Sadder Bund. genannte בּוּי = bôî und אִנְפִּיתָא ist das zendische baodhō (vgl. Vend. VII. 3; XIII. 166; XIX. 26. 96; Yç. XXVI. 11; LIV, I), welches = „Bewusstsein“ heisst und die vierte seelische Kraft ausmacht, deren Function die citirte Stelle im Sadder B. folgendermassen

beschreibt: *בוּי רָא דִּרְתִּן כָּרֵאנִסְתְּ כֵּה עֵקֶל וְתֵהֶם וְחֵרֶן וְעוֹשׁ וְחֻפֵּץ* *חֵסֶר יֶכֶּי בְּחֵבָאִי خَوِيش نكاه دارد تساجر كس بكار خویش مشغول باشند و بكار خویش ورزند و قوت باز تن پنخشید و اعضا [و] قوت یکدیگر دهند.* Das Bewusstsein hat die Aufgabe, den Verstand, das Gedächtniss, die Vernunft zu beobachten und an ihren Orten in Acht zu nehmen, damit sich ein Jedes mit einem Geschäfte befasse und seinen Auftrag verrichte und dem Körper Kraft verleihe, auf dass wiederum die Glieder einander Kraft geben sollen.“ Mit dieser sachlichen Mittheilung stimmt aber auch die des Midrasch überein, wenn er dem mit אִנְפִּיתָא bestimmten seelischen Theil die Function zuweist, dass er über die andern seelischen Potenzen gleichsam wache und dem Körper, der in Folge des Schlags

1. Die im 22ten Fragm. durch das Wegfallen der drei Höllen entstandene Lucke wird in der neuen Umarbeitung im Minokhird durch folgende drei Benennungen: Dumat (schlechter Gedanke), Duzhähkt (schlechte Rede), Duzharest (schlechte That) ausgefüllt.

schlaff und kalt werden würde, von neuem Kraft und geistige Regsamkeit zuföhre.“

Die 4. und 5. Seelenkraft heisst יחידה und חיה, welche in der Bibel: Ps. 22, 21; 35, 17; 78, 50; Hiob 33, 18; 22, 28 als blosser Epitheta der Seele vorkommen. Diesen Seelenkräften schreibt der Midrasch keine besondere Function zu und sie scheinen überhaupt, analog der parsischen Annahme, als blosser Vervollständigung der Fünfzahl herbeigebracht zu sein.

Wenn des Menschen Lebenskraft der völligen Auflösung entgegen geht und der Mensch sich dem Tode nahe fühlt: da treten vor seine Seele alle seine Handlungen hin und sprechen: „so und so hast Du an jenem Orte, so und so in jener Zeit gehandelt“ Taanit 11 a. (cf. Yt. 22, 2. 6); „In dieser Schreckensstunde ruft der Sterbende seine guten Werke vor sich und fleht: rettet mich vom fürchterlichen Todesgerichte, und die guten Werke antworten: Freund! gehe nur in Frieden, ehe Du zum Gottesgericht gelangt bist, sind wir schon dort und geleiten Dich dahin“ Pirke De R. Eliezer C. 34 (Yt. l. c. 9–15). Noch mehr! „Gott zeigt sogar dem Sterbenden, wenn er gerecht war, den Lohn für seine guten Thaten und den Ort seines Aufenthaltes im Paradiese“<sup>1</sup> Jalkut zu Jesajas § 330: Midr. Tauch. C. 1.

Ist der Mensch gestorben, schwingt sich seine Seele nicht sofort auf zum Himmel, sondern „umschwebt den Körper, von dem sie sich nur ungern trennt, drei Tage lang“ Jerus. Berach. (cf. Vend. 19, 91—96; Yt. l. c. 7). Nach der Meinung R. Chisdai's umschwebt die Seele trauernd den Körper sieben Tage Sabbath 152 a.

So wie ferner nach Annahme der Parsen dem Frommen seine guten Handlungen in Gestalt eines wunderschönen Mädchens, dem Bösewicht aber seine gottlosen Thaten in Gestalt eines hässlichen entgegenkommen: — so sagt auch der Talmud, — Ketub. 104 a cf. Sabb. 152 b — allerdings weniger sinnlich: „Wenn der Fromme das Zeitliche segnet, gehen ihm drei Schaaren dienstthnender Engel entgegen<sup>2</sup>). Die eine Schaar spricht: „Er gehe ein in Frieden“;

1) Hiermit wäre sachlich zu vergleichen Sadder Bund. (bei Sp l c S. 119)

در دین چنان گوید که آن روز که گیتی خرید آنکس ببرد سه بار روان آنکس مینو گاهان بر گیرد و بهشت و گروتمان برد اورا نیکوی و پاداش . . . Im Gesetze . . . نماید جایگاه و مقام او در گروتمان پدیدار کند . . . heisst es: an jenem Tage wo man den Gêti-Khirid Jemandes vollbringt, ergreift der himmlische Gâhân seine Seele und bringt sie in das Paradies und den Gorothmân und zeigt ihm seine gute Vergeltung: seinen Ort und Aufenthalt, den er im Gorothmân einnehmen wird.“

2) Die Ansicht, dass die Fravashis der frommen Seele entgegenkommen und sie zum Paradiese geleiten bezeugen wir auch im Sadder Bund. (bei Sp

die zweite: „Er, der gerade gewandelt“; die dritte spricht: „Er komme im Frieden und ruhe auf seiner Lagerstätte“ (Jes 57, 2). Aber wenn der Frevler dahinscheidet, gehen ihm drei Schaaren verwundender Engel entgegen. Die eine Schaar ruft: „Keinen Frieden dem Ruchlosen“ (das. 48, 22); die zweite: „Trauern! liege er da“ (das. 50, 11) und die dritte sagt: „Fahre hinab und liege bei den Verstockten“ Ezech. 32, 19.

So wie nach dem Zend (Vsp. X, 22; Yç. IV, 9; XXXIX, 9 u. s. w.) die Seelen der Reinen in die Wohnung Vohumanô's einge-  
gehen und beim goldenen Thron Platz nehmen, so „gehen auch die Seelen der Frommen unter den Thron der Gottesherrlichkeit ein“  
נשמותיהן של צדיקים גיזיות רחם כסא דכבד Sabb. 152 b. —  
Eine fernere merkwürdige Uebereinstimmung mit der oben mitgetheilten Zendstelle (Vd. XIX. 94, „dass die Seele der Frevler gebunden fortgeführt wird“<sup>1</sup>), zeigt auch die eben angegebene Talmudstelle, wo es heisst: ושל רשעים<sup>2</sup> וזממיות והלכות: „die Seelen der Frevler gehen gebunden“.

Indessen wird auch die Seele des Frommen nicht gleich nach ihrer Trennung vom Körper ins Paradies aufgenommen; sie muss vielmehr erst Rechenschaft ablegen und wegen der ihr anhaftenden Vergehen die Strafe der Ruhelosigkeit abbüssen. Diese Strafe dauert zwölf Monate, bis zu welcher Zeit der Körper dem gänzlichen Verwesungsprozess anheimgefallen ist, alsdann die Seele in den Himmel fährt und nicht mehr herabkommt cf. Sabb. l. c. Wie gleichzeitig aus dieser Stelle erhellt, lässt der Talmud, ähnlich der oben vernommenen p. Ansicht, nur die Seele zur Rechenschaft ziehen. So auch der Midrasch Jalkut 123 a. „Der Körper, spricht Gott, ist

چون روان آنکس نه نوزود کرده باشد یا ثبیعی: Avesta Comm. S. 446)  
خريد يشته باشد ازین جهان بشود بسر جنود یی روانهای وزرد گمان  
از روزگار زراتشت اسفندتمان تا این روزگار همه از پس باز آیند وانرا  
بخویشتن پذیرند واورا بکوفه خویش عمر بهر کنند وروان او رامش  
نماید وجمعه بهم راعمر با او بروند تا اورا بجایگاه خویش رسانند

איך בנה 1 Beachtenswerth ist die Huzvâresch-Glosse zu Vend. l. c.:  
איש פנן בנך דר גרזנן אופחית אמת בנה דמיתנניו אמת אחרבו  
אש מנך גרזנן בנה אופחית אמת דרינר אש פנן זך הם בנך בנה או  
דושארו אשנלנר Jedermann fällt durch einen Strick am Halse, wenn er  
stirbt: ist er rein, so fällt der Strick von demselben ab: ist er schlecht, so  
ziehen sie ihn an diesem Stricke in die Hölle, cf. Sp. l. c. S. 441.

2) זוממיות fasse ich als Derivat von dem chald. u. syr. זוממ (Zaum,  
Zügel, in der Bedeutung: Zaum anlegen, binden; vgl. Targum zu Cant. Cant.  
1, 10: vgl. auch Sabb. 111 b. קיטרא דזממא „das Knüpfen des Zaumes“;  
cf. Levy's chald. Wörterb. s. v.



aus der Erde genommen nicht vom Himmel, aber Du, o Seele, bist Bürgerin des Himmels, keunst dessen Gesetze, Du allein sollst Rechenschaft ablegen“.

So wie aber Bund. und Sadder Bund. eine nach der Auferstehung zu erfolgende zweite Rechenschaftsablegung lehren, nach welcher Seele und Körper wegen ihrer Sünden gestraft werden, so lassen auch Talmud, Synhedr. 91h, und Midrasch, Genes. Rabba 169. Jalk. l. c. bei der Auferstehung die Strafe an Seele und Körper vollziehen. „Zur Zeit der Auferstehung wird die Seele zu ihrer Rechtfertigung sagen: der Körper ist allein schuldig; er allein hat sich vergangen. Kaum habe ich ihn verlassen, so flog ich, rein wie ein Vogel, durch die Luft. Aber auch der Körper wird seinerseits behaupten: Die Seele allein war der schuldige Theil, sie hat mich zur Sünde getrieben. — Kaum entfernte sie sich von mir, lag ich unbeweglich auf dem Boden und verschuldete weiter nichts. Und Gott legt von neuem die Seele in den Körper und sagt: sehet wie ihr gesündigt habt, jetzt gebet beide Rechenschaft.“

Die mit der zweimaligen Rechenschaftsablegung verbundene zweimalige Vergeltung ist aus zahlreichen Belegstellen nachweisbar; indessen bescheiden wir uns auf die Stellenangabe Tract. Sabb. l. c.: Themura 16a; Ketub. 111a; Midr. Ps. zu 149, 5; Midr. Cant. Cant. 9, 3. Nach den hier gegebenen Mittheilungen ist die noch vor der Auferstehung zu verabreichende Vergeltung beschränkt, während die zweite und umfassendere Vergeltung erst mit dem jüngsten Gericht, nach der Auferstehung erfolgt. vgl. Aboda Zarah 3b. 4a; Nedar. 8b. wozu auch der berühmte Commentator R. Nissim zu vergleichen ist. Hierher ist noch zu beziehen folgende Stelle, Rosch Haschana 16b: „Am Gerichtstage werden die Menschen in drei Classen geschieden sein, in die Classe der vollkommenen Frommen, die sofort ins Buch des ewigen Lebens eingeschrieben werden; in die Classe der vollkommenen Frevler, die der Hölle verfallen, und in die Classe der sogenannten *בִּינְיָיִם* „Zwischenmänner“ d. h. die zwischen gut und schlecht schwanken und deren gute Handlungen von den bösen aufgewogen werden. Diese kommen auch in die Hölle, werden aber durch Busse wieder befreit“<sup>1)</sup>.

Was das Wesen der Vergeltung angeht, so enthalten hierüber Talmud und Midrasch ausser vielen ethischen Aeusserungen, die wir hier nicht betrachten wollen, auch viele crasse Aussprüche die, wie sich später ergeben wird, der parsischen Vorstellungssphäre angehören. Hier wollen wir nur einen mit dem oben besprochenen Yt. Fragment überraschend ähnlichen Midrasch (Jalkut Genes. §. 20) ausziehen: *שְׁנֵי כְדוּדִים בְּגֵן עֵדֶן וְעָלִיָּהֶם כִּי רַבּוּי מַלְאכֵי הַשְּׂרָת* (2) *וְכָל אֶחָד מֵהֶם זָיו פָּנִיָּהֶם כְּזוֹהַר הָרָקִיעַ וּמִבְּהֵיק וּבִשְׂמֵה שְׁהַצִּיּוֹק בָּא*

1) Vgl. die Tossaphisten z. St. Schlagwort *לִיָּים הָדוּן*.

2) Vgl. hierzu Anhang 2.

אצלם מפשיטין מעליו הבגדים שעמד בהן בקבר ומלבישין אותו ח' בגדים של ענני כבוד . . . . ומקלסין אותו ואומרים לו לך אכול בשמחה לחמיתך ומכניסין אותו למקים נחל מים מוקף ת"ה מיני וורדים הדסים . . וששים מלאכים עומדים לראש כל צדיק וצדיק ואומרים לך אכול בשמחה רבש שעסקת בחורה . . ומתחדש עליהם לשלש משמורות משמר ראשונה נעשה קטון ונכנס למחיצת קטנים ושמח שמחת קטנים משמר שנייה נעשה בחור ושמח בחורים משמר שלישי נעשה זקן ושמח שמחת זקנים . . ויש בנן ערך פ' ריבוי מיני אלנות בכל זית הקטן שבהם משובח מכל עצי בשמים ועץ החיים באמצע ונופי מכסה כלנן ערך ויש בו ת"ק אלף טעמים . . . וריחו Zwei Edelsteine strahlen am Himmel des Paradieses, hewacht von sechs Myriaden dienstthuender Engel, deren jegliche Gestalt wie das Himmelsgewölbe glänzt<sup>1)</sup>. Beim Erscheinen des Frommen begeben sich ihm die Engel entgegen, ziehen ihm seine Todtenkleider aus und legen ihm Gewänder vom reinsten Aether an (cf. Bund. C. 31 und die mitgetheilte Sadder Bund.-Stelle), und singen ihm also entgegen: „Geniesse in Freuden deine Speise“ (cf. Yt. 22. 18). Hierauf begleiten sie ihn an einen köstlichen von tausenderlei Rosen und Myrthen umdufteten Ort (cf. Harviçp-Péçît des Minokhired § 48), sechzig Engel umgeben jeden Frommen und singen immer also: „Geniesse in Freuden den süssen Honig“ (cf. Maidyo-zaremaya das.), weil du dem Gesetze treu bliebest (Yt. I. c. 13). — Hierauf zertheilt sich um den Frommen das Paradies in drei Abtheilungen. Er betritt die erste und schmückt sich mit der Blüthe der Kindheit, er betritt das zweite Gemach des Paradieses und geniesset die Freuden der Jugend, er gelangt in das dritte Paradies und freut sich mit den Greisen (cf. Yt. I. c. 15). Längs des Eden grünen Myriaden von Bäumen, deren geringster köstlicher und würziger duftet als die wohlriechendsten Pflanzen (cf. das. 7—10). In der Mitte erhebt sich der Baum des Lebens, der sich mit den weiten Zweigen ausbreitet und in sich tausenderlei von verschiedenem Geschmack und Wohlgeruch vereinigt“ (vgl. d. Paradiesbaum Harviçp taokhma=Allsamen). „Aber, fugt der Midrasch bedeutungsvoll hinzu, als wollte er uns erst jetzt seine specifisch jüdische Ansicht über die Freuden des Paradieses sagen, aber die eigentlichen Freuden die der Frommen im Paradiese warten, können nicht geschildert werden — kein Auge hat sie erschaut, ausser Gott“ לא פירס הקלבה כבוד המתוקן להם יותר ויותר שנאמר עין לא ראתה אלוהים וזולתך וג'

So wie im späteren Parsismus begegnen wir auch im Talmud (Chag. 12b.) der Annahme von sieben Himmeln, denen sechs bibli-

1) Auch nach Vend. II, 130 dienen die Bewohner des Paradieses von Yima als Lichter. Zarathustra frägt Ahuramazda: cayô âtaâtê raocâo aghen ashâum ahuramazda yô avatha â raocayaeti âtaâsra varefsra yô yimô kere-naoit „Von welcher Art sind die Lichter, o Ahuram., welche dort leuchten in den Umkreisen, welche Yima gemacht hat?“

sche Namen entsprechen. Der erste und unterste Himmel heisst Vilon (וִילון = velum). „Er rollt sich auf und dann wird das Rekia (der 2. Himmel von unten) sichtbar“ Berach. 58b. Der 2te Himmel, an dem Sonne, Mond und die Planeten befestigt sind, heisst Rekia (רִקִּיעַ, erinnert an anaghra Raocão der Sitz des Lichtes). In dem 3. Himmel שְׁחָקִים wird für die Frommen Manna gemalen. Im 4. זבול befindet sich der Altar, wo der Engelfürst Michael opfert<sup>1)</sup>. Der 5. Himmel die Wohnung der dienstthuenden Engel heisst maon (מֵעֵן, klingt an nmâna). — Im 6. Himmel Machon (מִכּוֹן) sind die Schatzkammern des Schnees<sup>2)</sup>, des Regens — die Wasserwohnung<sup>3)</sup> — und die Kammern des Sturmes<sup>4)</sup>. Im 7. Himmel Arabot (עֲרֵבוֹת) sind endlich: Recht, Gerechtigkeit und Tugend, Schätze des Lebens, Friedens und Segens<sup>5)</sup>, die

1) S. unsere Abhandlung: „Ueber die jüdische Angelologie und Daemonol. in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus“ in d. Abhh. für d. Kunde des Morgenlandes IV. B. Nr. 3 S. 27.

2) Vielleicht dachten sich auch die Par-en den ewigen Schnee Yt. 19, 3 kancotafedhra vafra) im Himmel aufgespeichert.

3) Entspricht dem Khão apam des Vend. XIII, 167 „Khão paiti apamn parâiti çpitama Zarathustra „zur Wasserwohnung geht er, o heiliger Zarath.“

4) Der oft (Vend. XIX, 44; Yç. XXII, 27; XXV. 16; yt 15, 4. 5 u. s. w.) genannte vayus uparôkairyô „die in den Höhen wirkende Luft“ scheint ebenfalls im Himmel seinen Aufenthalt gehabt zu haben.

5) Unter diesem Schatz verstehe ich denjenigen, von dem, den sogenannten בינונים, von denen oben gesprochen wurde, zugetheilt werden wird. In der That äussern sich auch ganz dem Haméscha-çit der Parsen entsprechend, Midr. Jalkut Exod. § 395 und Exod Rabb. Ende C. 45, wenn sie von einem Schatz sprechen, von dem einst Gott den Frommen zur Vervollständigung ihrer Tugendhandlungen zutheilen wird. ואחרכך ראה (משה) אוצר גדול אמר אוצר זה של מי הוא אל מי יש לי אני נותן משכרו ומי שאין לו אני נותן לו חנם ונותן לו מזה „hernach sah er (Moses) einen grossen Schatz, da rief er aus: für wen ist bestimmt dieser grosse Schatz? Da sagte Gott: wer Verdienste hat, der erhält von ihm, und der keine hat, dem theile ich umsonst zu und gebe ihm von diesem.“ So wie ferner die Bewohner des Haméçtegân Hitze und Kälte zugleich fühlen d. h. weder der Hölle-strafe verfallen, noch der Belohnung theilhaftig sind, so lässt auch Midr. zu Kohel. 7, 14 die בינונים auf dem Zwischenorte (miçvâna) zwischen Paradies und Hölle Platz nehmen. כמה רוח ביניהם ר' יוחנן אמר כותל ר' אחא אמר שפה ורבנן אמרי שתייהן „Wie gross ist der Zwischenraum zwischen dem Paradiese und der Hölle? R. Jochanan meint: eine Wand, R. Acha: eine Spanne, die andern Rabbinen sind der Ansicht: beide seien nebeneinander, damit sie von einem Orte in den andern sehen können.“ Hiermit ist noch sachlich das 1. Cap. des Bund. zu vergleichen wo es heisst: כנא דו מינוני אכנארכאומנד ואכנארכאומנד ממנ באליסא זכי אסרי רושניא דמנונד וזנפא זך אסר יחאריך אינשאנן מיאן תהדיך ואיוך רוחמן חגי פתוסא דכוּמיניא „diese beiden himmlischen Wesen Ormuzd und Ahriman, sind unbegrenzt: das höchste Unbegrenzte nennt man das anfangslose Licht, das niedere (Unbegrenzte) die anfangslose Finsterniss — zwischen beiden ist eine Leere und eines ist mit dem andern verbunden.



בְּרַחֲמֵיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ רַחֵם אֶת כָּל הַבְּרִיּוֹת וְאֶת כָּל הַבְּרִיּוֹת וְאֶת כָּל הַבְּרִיּוֹת  
 Rosch Hasch. 17a. Aehnlich das 31te Cap. des Bundeshesh: רַחֵם אֶת כָּל הַבְּרִיּוֹת וְאֶת כָּל הַבְּרִיּוֹת וְאֶת כָּל הַבְּרִיּוֹת  
 דְּכִימִינֵיהֶם . . . גִּתְּנוּן בְּרִיבְרָאָתָאן פְּאַתְפָּרְאֵם יְהִיאָרִינוּ הֵיךְ בְּרַחֲמֵי  
 „Jene, welche ihrer Werke wegen gemacht sind, — die ihrer Natur nach böse sind, — die lässt man solche Strafen erdulden, wie diejenigen, welche todeswürdige Verbrechen begangen haben, wie man sie andere Menschen nicht erdulden lässt.“

## H. Parsisch-talmudische Lehre vom zukünftigen Erlöser.

### C. Čaoshyañ. — Ereignisse am Ende der Tage.

Ueber den zukünftigen Heiler in der Person Čaoshyañ (Sosiosh bei den Spätern)<sup>1)</sup> giebt das Zendavesta schatzenswerthe Mittheilungen. Wir werden nur die für unsere Parallele nothwendigen Momente ins Auge fassen. Ein zur Erklärung des Namens und der Thätigkeit Čaoshyañ höchst wichtiger Text ist Farv. Yt. 129: yô aghat čaoshyañ verethragha nâma actvat-eretâca nâma avatha čaoshyañ yatla vicpem ahûm actvañtem çavayât avatha actvat-eretô yatha actvaô hâ ustanavaô actvat-ithyêghaghem paitistât paitistâtô bizangrô-cithrayaô drughô paitistâtô ashavakarstahê tbaç-haghô. „Der da ist Čaoshyañ der Siegreiche mit Namen und Actvat-eretô mit Namen, deswegen Čaoshyañ, weil er die ganze bekörperte Welt heilen wird; deswegen Actvat-eretô, weil er bekörpert seiend und lebendig dem Zerstören der Bekörperten widerstehen wird, zum Widerstand gegen die zweifussige, mit Samen versehene Drukhs, zum Widerstand gegen den, die Reinen vergewaltigenden Hass.“ Diese Stelle sagt uns nun deutlich, worin die einstige Wirkksamkeit des die Welt befruchtenden Heilers bestehen wird: in dem Bewirken der Auferstehung und der, dieser vorausgehenden Vernichtung der Dämonen des Luges und der Unreinheit<sup>2)</sup>.

Noch unzweideutiger giebt Zamy. Yt. 89 — 96 die Thätigkeit von Čaosh. an. Dort heisst es: yat upaghacat čaoshyañtem verethraghanem uta „anyaôçeiť hakhayô“ yat kerenavât frashem ahûm azareshiñtem amareshiñtem afrithyañtem apuyañtem yavaêghim yavaêçum vaçokhs-bathrem yat iriçta paiti ughistan ghayât ghuyô amerekhti- dathaiti frashem vacna ahûm „welche (Majestät) folgte Čaoshyañ den siegreichen und den andern Freunden, wenn er machen wird die frische Welt, die nicht alternde, unsterbliche, un-

1) Ueber die Etymologie des Wortes Čaoshyañ (den die Iluzv Uebers. mit סִיחֶאֱרִינִי = der Nutzliche, wiedergiebt), vgl. Spiegel. Avesta Uebers. B. I S. 244 N. 1 und Windischmann, Mithra S. 79

2) Vgl. auch Vend. XIX, 18: janani pairikamnyûmkhmanthaiti, yahinai açayaitô čaoshyañ verethraya haca apat kauçoyat „Ich werde schlagen die Pari, vor der man das Knie beugt, bis dass geboren wird Čaosh, der Siegreiche aus dem Wasser Kauçoya“

verwesliche, nicht faulende, immer lebende, immer glückliche, freiherrschende, wenn die Todten auferstehen und die Unsterblichkeit der Lebenden kommt, die da nach Wunsch fördert eine frische Welt“.

Wie die durch-chossenen Worte: anyaôçeit bakhayô offenbar besagen, werden ausser Çaoshyañç noch Freunde desselben erwartet, die bei der Auferstehung thätig sein werden. In der That ist auch in den Urtexten häufig von Çaoshyañtô „Heilern“ die Rede. Vsp. III, 26 werden sie neben den Amesha-çpeñtas angerufen als: çaoskyañtaçca<sup>1</sup> dañhistê arsh-vaçaçtemañ aiwyâmatemañ as-khrâqanutemâ mazi-tê „die Freigebigsten, die sehr wahr Redenden, kräftigsten, an Verstand glänzendsten, grössten“, el. auch Vsp. XII, 21; Yç. XX, 6; XXIV, 14; XXXIV, 13; yt. 13, 17; 19, 22<sup>2</sup>). vor Allem aber die auch sonst wichtige Stelle Yç. LXIX, 13 fg.: yatha ijà vâçim nâshima yatha vâ çaoskyañtô daqymaïm çuyamna vâçim bareñtê buyama çaoskyañtô buyama verethraghanô buyama ahurahê mazdâo frya vâzista açtayô yôï narô ashavanô humatâis mainimna hûkhtâis mrvatô hvarstâis verezyañtô „damit wir segens-reiche Reden führen, oder dass wir, Heiler der Länder, nützliche Reden verkünden, Heiler seien, Siegreiche seien, Freunde und Genossen des Ahuramazda seien als reine Männer, welche gute Gedanken denken, gute Worte reden, gute Werke wirken“. Aus dieser Stelle geht nun mit Bestimmtheit hervor, dass mit Çaoshyañç noch Genossen erscheinen werden. Höchst wichtig ist ferner die sich gleichfalls aus dieser Stelle ergebende Ansicht: dass jeder Fromme und durch gerechten Wandel Ausgezeichnete Anspruch machen darf, einst ein Çaoshyañç genannt, das heisst zu den Bewirkern der Auferstehung zugezählt zu werden<sup>3</sup>).

Indessen prägte sich eine typische Zahl von Heilern aus. Die hierauf bezügliche Stelle im Bund. I. c. lautet: רַר וְךָ פֶּרֶשְׁכֵּינִי  
בְּחֶזֶק יְהוָה יִבְרָכְךָ וְיִשְׁמְךָ וְיִשְׁמְךָ וְיִשְׁמְךָ  
בְּחֶזֶק יְהוָה יִבְרָכְךָ וְיִשְׁמְךָ וְיִשְׁמְךָ וְיִשְׁמְךָ „Bei diesem Wachsen der Körper (bei der Auferstehung) werden jene, von denen geschrieben steht, dass sie leben“, fünfzehn Männer und fünfzehn Mädchen, dem Çosiosh zu Hilfe kommen.“

Was die Zeit angeht, wann Çosiosh erscheint, darüber verlau-

1) Ueber die Variante Çaoskyañç vgl. Windischm. I. c. S. 79.

2) Derselbe (Zoroast. Studien S. 237) vermuthet unter der in letztgenannter Yt.-Stelle gebrauchten Ausdrucksweise: frashôcarethramni çaoshyañtaum „die neumachenden Heiler“, die Çaoshyañç an die Seite gesetzten Helfer, wiederzufinden.

3) Vgl. Windischmann Mithra S. 86.

4) Wie viel Menschen und wer die sind, die lebend in Paradiese bis zur Auferstehung weilen — behandelt die gründliche Untersuchung Wind. Zoroast. St. 244 fg. Hier nur die Bemerkung, dass auch nach Baba Bathra 17a sechs Personen lebend ins Paradies gekommen seien, vgl. Ketub. 77b. wo dies auch von R. Josua b. Levi, auch in anderer Beziehung noch ein Held der Sage, behauptet wird.

tet in den Texten nichts bestimmtes. Die Stelle aber — nämlich Anfang des schon oft genannten Bund. Capitels<sup>1)</sup> — wo eine muthmasslich genauere Zeitangabe stand, ist durch einen in den Text eingeschlichenen Fehler sehr dunkel. Jedoch steht so viel fest, dass Čaoshyañ nach der traditionellen Annahme der Parsen den Endpunkt des Menschengeschlechts bildet, das heisst dann erscheint, wenn der aus dem Urmenschen abstammende Generationsprozess der Menschen geschlossen ist. Hieran ist auch in den Texten — Yc. XXVI, 32, 33; LVIII, 2: yt. 13, 145 — in denen der Urmensch: Gayomerethna und Čaoshyañ zusammengestellt werden, angespielt. Hiermit wäre aber auch gleichzeitig das Erscheinen von Čaoshyañ genau genug fixirt, da wir anderweitig wissen dass: zrvāna akarana — Vend. XIX, 33: oder zrvāna-daregho-qadhlāta „die Zeit der Herrscherin der langen Periode“ emen, 12000 Jahre umschliessenden Zeitraum bezeichnet, der gleichfalls die Dauer des Weltbestandes ist. Wir können nicht umhin gelegentlich auch die von Prot. Spiegel<sup>2)</sup> aus einem kleinen Parsenfragment mitgetheilte Eintheilung dieses Zeitraumes hier zu erwähnen, weil wir auf dieselbe verweisen müssen.

Hiernach heisst es: مدت دنیا هزار سال بقند است بدین نور  
است تا سه هزار سال دنیا مستقیم سخند شده و تا سه هزار سال  
نیومرد . . . تنها دشمنی و بعد از نسیم بدکند کبومرت تا رستماخیر  
Die Zeit der Welt wird auf 12000 Jahre angenom-  
men auf folgende Weise: 3000 Jahre vergingen, bis die Welt für  
sich selbst nutzbar gemacht wurde, 3000 Jahre wohnte Gayomarth  
allein in derselben, von Gayomarth's Regierungsantritt bis zur Auf-  
erstehung sind 6000 Jahre.“ — Bemerkenswerth ist die von Plutarch  
(de Is. et Os. C. 47) im Namen des Theopompus mitgetheilte Ein-  
theilungsweise, nach welcher die Parsen den Weltbestand auf 6000  
Jahre festsetzen: Θεόπουπος δὲ γησι, κατὰ τοὺς Μάγους ἀνὰ  
μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν  
θεῶν, ἀλλὰ δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύνειν  
τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον.

Zur Ergänzung dieser Momente fügen wir einiges über die Ereignisse am Ende der Tage aus den traditionellen Schriften der

1 Nach Erwähnung der Thatsache, dass am Ende der Tage die Menschen immer weniger essen werden, heisst es dann: **אָהרֵי פִּים קָאָנָא דְכִינְמַנְדָּא מִן אֲמִירָא הִירְשֵׁנִשׁ קָאָנָא דְכִינְמַנְדָּא בְּנָא הִירְשֵׁנִשׁ רַוּוּן פִּנְן . . .**  
**שְׁנַת אֲמַת סוּשִׁיוֹס דְּאַתְנָנִית יָא אֲהִירְשֵׁנִשׁ** [Spiegel: **אַסְרֵשׁ**]  
**דְכִינְמַנְדָּא** „Dann enthalten sie sich auch der Milch und der Pflanzen und geniessen bloss Wasser bis . . . [Sp.: sehr viele Jahre, des Jahres, wann Sosiosh kommen wird, gelangen sie zum Nichtessen.“

2) In dieser Zeitschr. Bd. V, 8, 228

Parsen hinzu. In erster Reihe verdienen Erwähnung die in der Huzvâresch-Glosse zu Yc. C 28 zuerst genannten Namen: Hoschêdar und Haschêdar-mâh — bei den Späteren Oschêdar-bâmi und Oshêdar-mâh — unter denen die Parsen zwei Propheten verstehen, die dem eigentlichen Heiler Caoshyani vorangehen und je ein Hazâr (1000 Jahre) regieren werden <sup>1)</sup>. Weitere interessante Mittheilungen, vorzugsweise über die Ereignisse der letzten Tage, giebt das Jâmâcp-nâme — Unterredungen des Schâh-Gastâcp mit Jâmâcp enthaltend — dessen hauptsächlichen Inhalt Prof. Spiegel in seiner Avesta-Übers. B. I. p. 33 f. und Parsigrammatik p. 192 mitgetheilt hat. — Hiernach werden am Ende der Tage grosse Plagen über die Menschen hereinbrechen, Pest und schwere Krankheiten herrschen <sup>2)</sup>. Die Heere der Araber, Griechen und Römer werden an den Ufern des Euphrat grosse Schlachten liefern. Es sterben so viele Menschen im Kriege, dass das Blut der Erschlagenen Mühlen treibt. Unter dem bald darauf auftretenden König Hamâvend wird die augenblicklich etwas gelinderte Noth alsbald grossen Drangsalen Platz machen. Wölfe und reissende Thiere richten grosse Verwüstungen an, aber auch die sittliche Verderbniss nimmt so überhand, dass die Verachteten mit den Geehrten und Frommen ihren Spott treiben. Nach dieser Zeit erscheint Oshêdar-bâmi, der zum Zeichen seiner Sendung die Sonne zehn Tage lang in der Mitte des Himmels wird stehen lassen. „Wiederum wenn das Hazâr des Oshêdar-bâmi zu Ende geht, wird der Winter (Malkosch) eintreten, es wird drei Jahre Winter bleiben und heftige Kälte, Wind, Sturm und immerwährender Regen kommen, so dass diese Welt ode wird und die Menschen und die lebenden Thiere meistens sterben <sup>3)</sup>).

Es tritt dann das Zeitalter (das Hazâr) des Oshêdar-mâh ein, die bösen Geister verschwinden auf eine Zeit, kommen aber bald wieder zum Vorschein. Dies dauert, bis endlich Cosiosh auftritt, und mit ihm die selige Zeit der Auferstehung aubricht. Nach dem Ulemâ-i-Islâm wird Oshêdar-bâmi, Oshêdar-mâh und Cosiosh je einer einen Nosk (Abschnitt) des Avesta mitbringen, der bis dahin nicht gekannt war.

1) Vgl. das. Bd. I, S. 263.

2) Diesen Passus erwähnt schon Plutarch (l. c.): *ἵππων δὲ χοίροις τίμας αἶνος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρσάκιον, λοιμοὶ ἐπαισύνονται καὶ λιμός, ἐπὶ τοῖσι ἀνθρώποις φθοραὶ καὶ παντὶ ὄντι καὶ ἀπορροαί, τὰ δὲ πρὶν ἐπιπλοῦσαι καὶ οὐαὶς γενόμενῃς ἵνα βίον καὶ αἰὶν ἀπολείπῃσι ἀνθρώπων μακροῦτον καὶ ἀπορροαῶσαν ἀπάντων γένεσθαι κ. τ. λ.*

3) Bei Sp. Parsigramm. S. 194:

... در باره خون عراره اوستبددر [بایمی] باآخر رسد مستدر ملکوش  
باشد. و سه سال زمستان باشد و زان سرمای سخت و دان و دمه و بارانهای  
بیموسته که این جهان ویران شود و مردم و جانواران بیشتر میمیرند ..



## D. Fortsetzung.

Treten wir nun an die talmudisch midraschischen Quellen heran, so werden sie die vorstehend gegebenen Momente vollkommen bestätigen. — Zunächst finden wir auch hier die Behauptung, dass mit dem Erscheinen des Messias alle beschädigenden Geister, die bis zu diesem Zeitpunkt ihr Wesen getrieben haben, verschwinden, ja in Engel verwandelt werden. Die Belege hierfür haben wir an einem andern Orte zusammengestellt <sup>1)</sup>. Als Nachtrag zu dem dort Gesagten, sei noch erwähnt: Midr. Jalkut zu Jesajas § 285: „Wann bekundet Gott mehr seinen Ruhm, wenn beschädigende Wesen sind oder wenn es deren keine giebt? Sicherlich wenn sie vorhanden sind, aber nicht beschädigten dürfen“ <sup>2)</sup>. Dieser an sich schon tief-sinnige Gedanke scheint mir ausserdem noch gegen die gangbare parsische Ansicht zu polemisiren, welche die Existenz der Daévas sich nicht anders, als für die sociale und sittliche Weltordnung nachtheilig denken kann.

Neben der geläuterten Annahme, dass die Auferstehung ausschliesslich durch den, mit unbeschränkter Machtvollkommenheit ausgerüsteten Schöpfer bewirkt wird, bildete sich nach dem Vorgang des Parsismus eine andere Vorstellung aus, die nämlich: dass der Messias sowie „alle durch frommen Wandel Ausgezeichnete bei der Todtenauferstehung thätig sein werden“ <sup>3)</sup>. Ja es ist geradezu uberraschend die typische Zahl der bei der Auferstehung wirkenden Gesalbten, ähnlich der parsischen Angabe auf 15 reducirt zu finden vgl. Sucea 52a.

Analog der ständigen von den „Heilern“ gebrauchten Redensart: „die neuzuschaffende Welt sei unverweslich, nicht faulend, immer lebend“ u. s. w., sagt auch der Talmud — Synh. 92a: „Die Auf-erstandenen kehren nicht mehr zum Staub zurück“.

In gleicher Weise nehmen auch Talmud und Midrasch an: dass der Messias den menschlichen Generationsabschluss bilden werde, so dass des Messias Seele die letzte von den präexistirend gedachten Seelen sein werde: „der Sohn David's (der Messias) erscheint nicht eher, als bis die Seelen im Pleroma zu Ende gehen“ <sup>4)</sup> — Und Midrasch Levit. Rabba C. 15 wird sogar der Messias ganz so, wie es die Zendtexte thun, mit dem Urn Menschen zusammenge-stellt <sup>5)</sup>. Die mit der Ankunft des Messias zusammenfallende Welt

1) Vgl. m. Abhandlung S 70 fg.

2) אימתי שבחיו של הק"בה בזמן שיש מזיקין או בזמן שאין מזיקין? הרי אומר בזמן שיש מזיקין ואין מזיקין

3) Vgl. Pesach. 68a; Synhedr. 91a: עתידין צדיקים שיחיו את המתים.

4) Vgl. Aboda Zarah 5a; Midr. Jalk. zu Jesajas § 831: אין בן דוד בא עד שיכלה כל הנשמה שבגוף

5) אין מלך המשיח בא עד שיכלה כל הנפשות שעלי במחשבה  
„der Messias- להבראות ואלו הן האמירות בספרו של אדם הראשון

ist, ähnlich der von Theopompus berichteten parsischen Annahme, von der Dauer von 6000 Jahren, die ebenfalls in drei Perioden eingetheilt werden. „Der Bestand der Welt beträgt 6000 Jahre; 2000 Jahre war diese wüste, 2000 Jahre vom Gesetz beherrscht, 2000 Jahre sind bestimmt für die Zeiten (Hazare) des Messias“<sup>1</sup>). Nach einer andern ausdrücklich als persisch bezeichneten Welteintheilung heisst es: „nach 4291 Jahren nach der Wertschöpfung wird die Welt verlassen sein. Diese Zeit fallen die Kämpfe mit den תנינים Drachen, die Kriege gegen Gog und Magog und die Hazare der Messiasse aus — die Neuschaffung der Welt aber erfolgt erst nach 7000 Jahren“. Hiernach betrage die Dauer der Welt von ihrer Schöpfung bis zu ihrer „Erneuerung“ einen Zeitraum von 11291 Jahren, was der Periode von: zrvāna-daregho-qadhata sehr nahe kommt. In der That erinnert schon die sprachliche Einkleidung dieses Satzes an dessen persischen Ursprung. Auch nach der parsischen Annahme wird die Schlange *šak* von ihren Banden, mit denen sie an den Berg Demāvand gefesselt war, befreit und viel Unglück stiften, bis sie vom Sām-Kerēcāspa besiegt wird<sup>2</sup>). Ebenso erinnert der in dem angeführten Talmudtexte genannte Kampf mit Gog und Magog (eine Collectivbezeichnung für verschiedene mächtige, aber rohe Völkerschaften) an die bereits mitgetheilte parsische Annahme von den gewaltigen und hartnäckigen Kriegen, mit denen die Menschen am Ende der Tage heimgesucht werden. Diese Kriege, von denen Sabb. 118 a; Synh. 98 b; Jalkut zu Maleachi § 395 ausführlich die Rede ist, wurden für so notwendige Vorzeichen der messianischen Zeiten angesehen, dass es sprichwörtlich wurde: „Wenn Königreiche sich betheiden, hoffe der Anknft des Messias entgegen“<sup>3</sup>). Wie das Jamāc-p-nāme, so benennt auch der Midrasch Jalkut § 359 die sich bekämpfenden Königreiche: Die Perser, Araber, Römer<sup>4</sup>).

So wie ferner nach dem Jamāc-p-nāme das Blut der Getallenen Mühlen treiben wird: so lässt auch der Midrasch Jalk. Ps. § 869, „vom Blute der im Kriege umgekommenen Frevler Bäche füllen,

konig kommt nicht eher, bis die Seelen, deren Geburt von Gott berechnet ist, zu Ende sind, diese Seelen sind im Bache des ersten Menschen verzeichnet.“

1. בין גזזי פרס מצאחיה וכתוב בה לאחר ד' אלפים ומאתים ותשעים יאחר שנה לבריאת של עולם העולם יחום מהן מלחמות חנינים. מהן מלחמות גוג ימנוג יהשאר ימות חמישה ואין הקב"ה מחדש את עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה

2 Vgl. den Text bei Spiegel, A. U. a. a. O. S. 34, N. 1.

3 Cf. Genes. Rabb. C. 42: אם ראית מלכויות נחגרות אלה באלה צפה לרגלו של משיח

4) שנה שהמלך משיח נגלה בו כל מלכויות נחגרות זה בזה: מלך פרס נחגרה במלך ערבי, והולך מלך ערבי ליטול עצה מהם וחזור מלך פרס ומחריב כל העולם

deren Wellen Alles dahinschwemmen, — und wird sogar der Vogel in der Luft in Ermangelung des Wassers vom Blutbache trinken müssen“<sup>1)</sup>).

So wie ferner nach der Tradition der Parsen dem Caosh. noch zwei Propheten (Heiler) vorausgehen, welche die Messiaszeit einleiten und anbahnen: so auch nach dem Midrasch Jalk. Jesaj. § 305, 518: „Wenn Gott seine Majestät Israel wird zuwenden wollen, so thut Er dies nicht auf einmal, weil es so viel Gutes nicht ertragen könnte und plötzlich stirbe“<sup>2)</sup>. Daher müssen dem eigentlichen Messias zwei Vorläufer vorausgehen, in der Person des Messias Sohn Josef's, und des Messias Sohn Efraim's<sup>3)</sup>. Indessen ist das Zeitalter (דור) dieser Vorläufer keine glückliche, „die Zahl der Jünger des Wissens verringert sich, Kummer und Drangsal lassen die Menschen verschmachten. Leiden und Plagen erneuern sich, und ein Verhängniß verdrängt das andere“<sup>4)</sup>. Noch ergreifender als das Jamâp-nâme schildert der Talmud — Synh. l. c.; Sota 49 b — die Sittenverderbniss dieser Zeit, „Knaben beschämen Greise, diese müssen sich ehrerbietig erheben vor jenen, die Tochter widersetzt sich der Mutter, — es herrscht die Unverschämtheit eines Hundes“<sup>5)</sup>. — „Das ganze Reich verfällt dem Unglauben“<sup>6)</sup> נהפכה כל המלכות לדעה בדוקים. In dieser Zeit trifft die Menschen noch grösseres Unglück. Gott sendet ihnen einen König, dessen Verordnungen unerbittlich sind wie die Haman's (המאמר): **הק"ה מה מממיר להם מלך שגזרוהו קשות כהמן**. Ueberdies wird ein stellenweise

1) לעתיד לבוא נהרות יורדים מדם של רשעים והעוף בא לשחוח  
מנחל של דם והנחל עישה גלים ירגל בא לשוטף

2) בשעה שהקנה מגלה שכונתו על ישראל אינו נגלה עליהם  
כפעם אחת מפני שלא יכלו לעמוד באיזה טובה וכפוע פתעים ימיהו

3) Vgl. ausführliches hierüber Saeca 52a; Midr. Jalk. l. c. Tara, Jomath. zu Exodus 40, 12; Cont. Cant. 4, 5; 7, 3; Raschi zu Jesaj. 24, 18; Ibn Esr. Ps. 80, 18

4) Das hier oft genannte דור dürfte begrifflich mit dem pers. *دور* confundirt worden sein!

5) הדר שבן ידך בא תלמידו חכמים מתמעטים והשאר עיניהם  
כלות בינון ואנחה וצרות רבות וגזרות קשות מתחדשות עד  
הראשונה פקודה שנייה ממחרת לבא

6) Synh. 97a.

7) *نديق* ist hier, wie ich vermuthe, das aus dem Persischen auch ins Arabische übergegangene *نديك* oder *نديق* Ungläubiger, vgl. Vullers s. v. Vielleicht konnte man aber auch bei dieser völligen sachlichen Uebereinstimmung der mitgetheilten persisch-talmudischen Stellen an eine Corruption des Wortes *צדוק* = *צחק* = *ضحك*, der, wie erwähnt, nach dem Volksglauben um diese Zeit herrschen wird, denken?!

8) Ebenso erinnert der hier gar nicht passende Name des Königs (?) Haman weit eher an Hamavend, vgl. oben.

andauernder Regen fehlen (cf. den Malkosch des Jamâcp-nâme), grosse Hungersnoth herbeiführen und es sterben Männer Weiber und Kinder<sup>1)</sup>.

Indessen tröstet R. Gidel, dass es mit I-rael in den, dem Messias vorangehenden Zeiten doch nicht so arg bestellt sein werde. cf. Synh. 98b: עתידין ישראל לאכלי שני משיח א' ל'ר' יוסף פשיטא: חלק יבלק אכלי לה. אלמא מאן אכלי לה? חלק יבלק אכלי לה. Dieser ausserst schwierige, meines Wissens noch nicht erklärte Satz ist auch nur durch das Vorhergehende verständlich. — Wie erwähnt, nahmen die Parsen an, dass am Ende der Tage „Wölfe und reissende Thiere“ die Menschen anfallen und die von tausenderlei Plagen Geretteten zerfleischen werden. Diesem Volksglauben will der tröstende Ausspruch R. Gidel's entgegentreten. Der Sinn der Stelle wäre sonach: Israel werde in der Zukunft überdauern משיח<sup>2)</sup> die beiden Messiasse. Gewiss sagte zu R. Gidel R. Josef; wer denn sonst als Israel? „Weil,“ erwiderte R. Gidel, die Volksmeinung dahingeht: dass die Menschen durch: חלק יבלק, — was Raschi in einer Erklärung richtig mit בוקה וטבוקה ימבוקה des Nahum 2, 11 vergleicht, — reissende und zerfleischende Thiere getodtet werden.“

Eine feinere Uebereinstimmung mit dem Jamâcp-nâme ist noch die, dass auch der Talmud als Vorzeichen der unmittelbaren Ankunft des Messias „die Finsterniss, welche diese (bösen) Leute bedecken werde“ angiebt cf. Synh. 99 a. נכסי חסדי להו השיבה להנהו אנשי. So sprechen auch oft die Midraschim (cf. Genes. Rabba C. 3, C. 12; Tanchuma p. 16 u. s. w.) von einem nach der Ankunft des Messias sichtbar werdenden Lichte<sup>3)</sup>.

Auch die mehrfach — Midr. Gen. R. C. 98; Midr. Jalk. zu Ps. § 682; Midr. Ps. zu C. 21 — genannte Behauptung, dass „der Messias drei Gebote (wohl jeder der Messiasse je ein Gebot mitbringen werde,“ recurirt auf die gleichlautende Annahme der Parsen, dass jeder Heiler einen noch nicht gekannten Nösk mitbringt (oben); nur fügen die Midraschstellen polemisirend hinzu „dass dies nur gegenüber den andern Völkern, nicht aber für Isr. gelte“.

### III. Ueber die parsisch-talmudische Lehre von der Auferstehung.

Seitdem Windischmann's „Zoroastrische Studien“ veröffentlicht sind, wird wohl die auf die Autorität Burnouf's und Spiegel's sich stützende Meinung: „die Lehre von der Auferstehung der Todten (frashôkerete, pârsi = frashégard) sei der alteränischen Religion nicht bekannt gewesen“, einer entgegengesetzten durch die von der

1 Synh. l. c.

2) Dass hier die Worte שני משיח die beiden Messiasse Messias b. Josef und Messias b. Efraim nicht die Jahre des Messias besagen wollen — geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor.

3) Cf. auch unsere Abhandlung l. c. S. 70 fg.

Auferstehung sprechenden Texte begründeten Ansicht Windischmann's<sup>1)</sup> gewichen sein. Ebenso wenig braucht es ferner betont zu werden, dass der, freilich noch in mehr als einer Hinsicht anigmatische Bundeshesh seinem wesentlichen Inhalte nach alt ist. Dies vorausgeschickt, können wir füglich von einer Darstellung der parsischen Auferstehungslehre, und weil letztere in den Grundtexten nur andeutungsweise<sup>2)</sup> und beiläufig erwähnt wird, von der Auferstehungslehre des Bundeshesh reden. Wir werden daher bei unserer Parallele auch nur den Bund. resp. das 31. Cap. desselben, das von der Auferstehung handelt, vorzugsweise ins Auge fassen, und nur den von Spiegel (Einleit. in d. trad. Sch. d. P. II B. S. 244 fg.) transcribirten Theil ausziehen, der sich mit talmudisch midraschischen Aussprüchen vergleichen lässt.

Wir beginnen mit der Frage Zarathustra's:

איך תנן וְ נָתַת בּוֹרָת מִיָּא נְגִילָת מִן אִיע רָאָנָא נְהֵנְנִית רִיסְתָּא חֵיָּה  
גִּיגוֹן דְּהֵנִינִית אָנְהוּמָא פָּסָאוֹ בְּנִת: . . . . .  
אֶת גִּרְתָּאָהָ דָּתָא אִיע דְּר בְּמִיָּה בְּנָא פְרִינֵד רָאָנָא רֹסֶת פִּין אֶפּוֹן  
אֶפְסָה דְּהֵנִינִית אֶמְתָּס דְּר אֹרִינֵד רֵג דָּתָא גִּנְנָה גִּנְנָה אֶמְתָּס דְּר אֹרִינֵד  
אֶפְסָנִיד מְנוּס אֶתָּש יִהְבֵּנִית אֶסִּיגְשֵׁשׁ אֶמְתָּ דְּר בּוֹרְתָא דֵּם פּוֹס  
יִהְבֵּנִית טִיטִיטִיטִי גִיית גִּוִּית פּוֹסֶת וְנָתַת חֵוֹן פָּאִי יִלְשֵׁם גִּוִּישׁ  
אֶפְסָנִיד מְנוּס פִּישֵׁךְ בְּנָא דָּתָא אֶמְתָּס דְּר מִיָּא אֶפְסָי יִהְבֵּנִית בְּנָא  
הָלִית אֶפְסָי יִהְבֵּנִית מִנּוּ וְדָ גִיית מִיָּא בִּירֶת חֲזִינֵן אֶתָּש בְּאֶמֶךְ וְאִרִּית  
. . . . . אִינֵד אִינֵד מִן זֶרְמִנְשָׁאן אֶמְתָּס יִהְבֵּנִית פֶּחֶשׁ דּוּשָׁא נָאֶרְתָּר  
דְּהֵנִינִית אִיע רִיסְתָּא חֵיָּה בְּנִתֵּן גִּיס דְּר רִיסְתָּא חֵיָּה אֶתָּבְאֶרֶשׁ גִּיגוֹן  
זֶרְמִנְשָׁאן אִיע אֶתָּ זֶרְמִנְשָׁאן בְּנִת רָא דְּהֵנִינִית דְּהֵנִינִית מִן דְּהֵנִינִית  
מָאָס נְכִיר אֶמְתָּ וְדָ רָא דְּהֵנִינִית אֶדִּין בְּנָא בְּנָה וְדָ יִהְבֵּנִית גִּיס  
רָאָנָא רָא שְׂאִיתָ בְּנִתֵּן: . . . . .

„Den Körper, welchen der Wind fortgetragen<sup>3)</sup>, das Wasser fortgetührt hat, woher soll man ihn wieder machen, wie soll die Auferstehung der Todten statt finden?“ Darauf antwortete Ormazd:

„Wenn durch mich das Getreide geschaffen wurde, das, wenn man es in die Erde legt, wieder aufwächst und mehr wird; wenn ich den Bäumen Adern gegeben habe nach ihrer Art; wenn ich

1 Vgl. vorzüglich S. 231 fg.

2 Cf. Vend. XVIII. 109. imem tē narem nijerenaomī imem mē narem nijerarāyāo upačūrem frashōkeretīm „Diesen Mann übergebe ich dir, diesen Mann gib mir wieder zurück bei der starken Auferstehung.“ Yč LXI. 8 darghemat dīpi zrvānem upa čūrañīm frashōkerestīm hadha čūrayāo vaēhuyao frashō keretōit „Die lange Zeit bis zur Auferstehung, nebst der hehren, guten Auferstehung.“ Yč XXX. 9 yōi im frashem kerenaon ahūm „möchten wir diejenigen sein, die diese Welt neu machen werden“ (v. oben) vgl. ferner über die oft. Yč. XLV. 19; XLIX. 11. LXIV. 61 und sonst vorkommende Redensart: hyat vaēna frashotemem „wie es dem Willen nach am förderlichsten ist.“ — Ausführlicher über die Auferstehung handelt Zamyad-yast 11 tg.

3) Der Ausdruck, dass der Wind den Körper und die Seele der Beseelichter fortrage und verwehe, kommt auch Rosch-Hasch. 17 a und Midr. Jalk. 88 vor.

mit Bäumen und andern Dingen das Feuer geeinigt habe, ohne dass sie verbrennen<sup>1)</sup>; wenn ich in die Mutter das Kind gelegt habe, je der Haut, den Nageh, dem Blute, den Füßen, Augen, Ohren und andern Dingen ihre Verrichtungen angewiesen habe —; wenn ich dem Wasser Fusse gegeben habe, dass es laufe; die Wolken geschaffen habe, welche das irdische Wasser aufnimmt und herabregnet, wo ich will . . . . . wenn ich jedes dieser Einzeldinge geschaffen habe: so war mir dies schwerer zu thun, als die Auferstehung zu machen, da ich bei der Auferstehung die Hilfe jener habe, die nicht da waren, als ich jenes schuf. Merke nun auf: Dies Alles ist einst gewesen und ich schuf es, und das was schon da war, sollte ich nicht wieder schaffen können?“

Alle hier beigebrachten Punkte kehren im Talmud und Midrasch wieder. Das Bild von dem Getreidekorn, das in den Schooss der Mutter Erde gelegt in zahlreichen Halmen aufschiesst, wird oft für den Beweis der Auferstehung argirt cf. Synh. 90b; Ketub. 111b; Pirke DR. Eliezer C. 33: *מה הטע שנקברו צדקים יוצאם בכמה על אחת כמה וכמה* „Wenn schon das Weizenkorn, welches nackt eingegraben wird, in mannigfachen Kleidern von Halmen aufschiesst — um wie viel mehr werden die Frommen auferstehen, die mit ihren Kleidern begraben werden.“ So wie der Bund. das Wunder der Auferstehung mit dem Wunder der Geburt und dem des Regens zusammenstellt: ganz so der Talmud Taanith 2a; Synh. 113a. *ג' מפסחית בידו של הקב"ה שלא נמכרה ביד שליח וא"ל הן: מפסח של גשמים ונפחת של חיה ונפחת של תחית המתים*.

„Drei Schlüssel liegen in Gottes Hand, die keinem Gesandten anvertraut werden, diese sind 1. der Schlüssel des Regens, 2. des Geborenwerdens, 3. der Auferstehung“; ähnlich Midr. Deuter. Rabba C. 7. und Gesen. Rabba C. 13, wo, ganz so wie im Bund, das Wunder der Auferstehung den beiden andern Wundern, als das leichtere, nachgesetzt wird. Aber alle diese Stellen haben den Zusatz: dass diese Schlüssel nur in Gottes Hand liegen — wie ich glaube, aus Polemik gegen die parsische Annahme des Bund., dass zur Auferstehung noch helfende Genien herbeigezogen werden.

Auch der im Bund. letztgenannte Passus kommt Synh. 91a, fast möchte man sagen: als Uebersetzung vor. „Ihr Thoren! sagte ein Ungläubiger zu Gabiha b. Pesi-a, ihr glaubet: dass eines Tages die Todten ins Leben zurückkehren: — stirbt doch der Lebende und der Todte sollte wieder leben? Thoren ihr! antwortete der Gesetzeslehrer, merke es Dir wohl: wer nicht war, ist; wer war.

1. Vgl. über „das Feuer in den Bäumen“ das sog. *nyvazista*-Feuer unsere Abh. I. c. S. 33. — Auch nach der talmudischen Ansicht lodert in den Bäumen Feuer und ist es daher ein ganz consequentes Verfahren, wenn die jüdische Angelologie Gabriel, dessen Wesen Feuer ist, siehe das. I. über das *שִׁירָה* (Kochen, Reifen) Zeitigen der Baumfruchte gesetzt sein lässt, cf. Synh. 95b.

sollte der nicht von neuem sein können?!“ Ueber die Zeitdauer, in der die Auferstehung erfolgt äussert sich der Bundeh. wie folgt:

פֶּנֶן פִּנְגָּאָה הַפֶּתַח לַגֵּת הַמָּוֶת וְיִרְאֵינָהוּ אֶמֶת מֵרַחִים מֵאֵם דְּבוֹמִינִין מִנֵּה אֲרִיבִיגָה דְּרִנִּין מֵרַחִים בְּנָה אִישׁ מִן תַּמְנִין קֶאֱרָא אֲנִיבִיגָה אִישׁאָן גֵּאָה בְּנָה נִזְרִינִים אַהֵר אֶמְשָׁאן קְרוֹסֶה חָזָן ? אֶסְחָאֲמוּנִהוּ חֵזָן בִּרְךָ קֶאֱרָא דְּהִנִּין אֲדִינָשָׁן אִינִין בְּנָה יְהִיבִין.

„In 57 Jahren werden alle Körper gebildet sein. Wenn die Menschen sich hinstellen (aufstehen: Gute und Böse, so steht jeder da auf, wo er seinen Geist ausgehaucht hat. Wenn die ganze bekörperte Welt ihren Körper erhalten haben wird, macht man die Arten. Was zunächst die Zahlangabe von 57 Jahren angeht, so ist nicht abzu-sehen, warum gerade in so vielen Jahren die Auferstehung vollendet werden soll. Windischmann a. a. O. S. 242 meint „es sei eine Parallele zur Geschichte des Menschengeschlechtes, wo 50 Jahre verlaufen, ohne dass Meschia und Meschiane zeugen, worauf sie dann 7 Paare hervorbringen, welche 7 Jahren entsprechen.“ Ich wage eine andere Vermuthung aufzustellen, und für die Lesart

פִּנְגָּאָה הַפֶּתַח = 57 die Conjectur: פִּנְגָּה הַפֶּתַח = 75 vorzuschlagen. Wir hätten dann eine symbolische Zahl, die an die Schöpfungszeit des Menschen erinnert, welche — nach Aferin-Gahanbâr 19 —, 75 Tage betrug. Eine solche Reminiscenz bei der Neuschöpfung des Menschen wäre zum mindesten gut gewählt. An diese Reminiscenz wurde sich aber noch eine zweite knüpfen, nämlich die ebenfalls 75 Tage dauernde Schöpfungszeit der Pflanzen vgl. Rivalet (bei Spiegel trad. Sch. d. P. II B. S. 162)<sup>1)</sup>:

در آفریدن گیتی نخست آسمان پیدا کرد باندازد بیست و چهار در بیست و چهار هزار فرسنگی بالا تا بگروندمان. برسد بر شدن بر روی آسمان. وبعد از چهل و پنج روز آب پیدا بکرد وبعد از نصدت روز از آسمان. و آب زمين پیدا بکرد وبعد از شفتك و پنج روز نمائهای برك و خورد پیدا کرد. „Beim Schaffen machte er (Ormazd) zuerst den Himmel, eine Strecke von 24 mal 24000 Farsangen würde das Hinaufsteigen bis oben zum Gorohtmân betragen. Nach 45 Tagen machte er das Wasser, nach 60 Tagen aus Himmel und Wasser die Erde, nach 75 Tagen die grossen und kleinen Pflanzen“. Die Vermuthung, dass auch an die Schöpfungszeit der Pflanzen erinnert werden soll, scheint mir um so annehmbarer, als ja, wie wir unten sehen werden, die Auferstehung nur mit Hilfe der Haomapflanze ermöglicht werden kann.

Um nun auf die jüdischen Quellen zurückzukommen, gestehe ich, das Moment der Zeitdauer, während welcher die Auferstehung

<sup>1)</sup> S. 164 ist in der Uebersetzung dieser Rivalet-Stelle Zeile 3 v. unten 75 für 57 zu emendiren.

vor sich gehen soll, nicht belegen zu können. — Im Uebrigen konnte auch der Talmud diese Ansicht nicht acceptiren, da vom streng monotheistischen Gesichtspunkte betrachtet, bei einer nur durch Gott zu bewerkstelligenden Auferstehung, die nicht wie im Parsismus auf dem Wege einer Arbeit, sondern einer, mit dem göttlichen Willen zusammenfallenden That vor sich geht — von einem Zeitmass nicht die Rede sein darf. So zeigt uns denn auch dieses negative Beispiel, wie der Talmud mit einem nur ihm eigenen Repulsionsvermögen bei der Entlehnung alles das ausschloss, was sich nicht monotheistisch gestalten und mit dem jüdischen Geist in Einklang bringen lässt!

Dahingegen begegnen wir im Midrasch der andern mitgetheilten Ansicht, dass bei der Auferstehung die Arten und Classificirungen der Menschen, je nach ihrer bei Lebzeiten eingenommenen Rangstule, festgestellt werden. cf. Midr. Jalkut Jesajas § 316: כשהידר של הק'בה את עולמ' עימד בעצמ' ומסדר סדרן של הסידים, סדרן של מזכרים, סדרן של נביאים. „Bei der Neuschaffung der Welt wird diese von selbst feststellen die Classe der Frommen, der Könige der Propheten“. Hiermit übereinstimmend nimmt auch Talmud Synhedr. 92a folgerichtig an: dass die Menschen mit den bei ihrem Erdenleben ihnen anhaftenden körperlichen Gebrechen aufstehen werden, von denen sie erst dann geheilt werden, nachdem sie in ihrer Individualität erkannt worden sind.

Nachdem der Bund. voraussicht, dass die Auferstandenen in einer grossen Versammlung (?Gerichtstag) zusammenkommen werden, fährt er fort: **וְיָרֶד אֲנִיכֶם אֲחֵיכֶם מִן הַיָּם וְיָרֶד אֲנִיכֶם מִן הַיָּם וְיָרֶד אֲנִיכֶם מִן הַיָּם** (Hosea 10: 7). „In jener Versammlung wird es sein, dass ein Bösewicht, weil er mit einem Reinen in dieser Welt befreundet war, gegen den Reinen klagend spricht: Warum, als wir noch im irdischen Leben waren, hast Du mir von den guten Werken keine Kunde gegeben? Hierauf wird dieser Fromme ihm keine Antwort geben, und jener wird in dieser Zusammenkunft vor Schmach vergehen müssen. Darauf werden sie den Frommen von dem Bosen trennen, die Frommen bringt man in den Himmel (Gorothmān), die Bosen wirft man zurück in die Hölle“.

Ein zutreffendes Analogon hierfür giebt Midrasch Rabba Kohelet 1, 15 und Midr. Jalkut zu Kohel. § 967. „Es geschieht oft, dass eine Rotte Uebelthater sich zum Bösen gesellen, der eine unter ihnen stirbt unbussfertig, der andere bereut seine Sünden, übt Gutes und wird einst aufgenommen in die Reihen der Seligen. Am Gerichtstage erblickt nun der Sünder seinen ehemaligen Mitschuldigen gerettet und ruft: ist das Gerechtigkeit?! Der Bussfertige giebt ihm keine Antwort. — Da krümmt sich der Bösewicht



und ruft: Lasset mich hinein, dass ich zum mindesten die Grösse meines Genossen sehe. Thoi! antwortet man ihm, in die Versammlung der Gerechten tritt der Frevler nicht ein, in die Gemächer der Reinen tritt nicht der Unreine.“

Der Passus von der „Strafe der drei Nächte“ und dass dem Cosiosch 15 Männer und 15 Mädchen bei der Auferstehung zu Hilfe kommen werden — ist bereits oben angemerkt worden. Hierauf fährt der Bund. fort: אַחֲרֵי אֶתְאֵשׁ אֶרְמוּשִׁיתִין אִיוֹשְׁתָּ כּוֹפֵאן גִּרְאָן וְהַאֲגִיד פֶּן זִמְיָךְ רוּחַ ה(ו)מָאָאָךְ דְּכוּמְנִית אַחֲרֵי הַרוּסָה מִיְהוּס דַּר זֶךְ אִיוֹשְׁתָּ וְהַאֲחִתָּה בְּנָא וְהַאֲרִיד וְדַכְיָה בְּנָא דְּהוֹנֵנְד בִּין אֶאֱרֹבוּ אֲרִיבֵשׁ אֲדוּד מִיְמִמְנִיתוֹ(יֵה) גִּינִין אֲמִת דַּר שִׁירֵי גֶרֶם הַמָּאָה רֹבִית אֲמִת דְּרוּנֵד אֲרִיבֵשׁ פֶּן זֶךְ אִיוֹנֵיךְ מִרְמִינִית אִיוֹשׁ פֶּן גִּחֵי דַּר אִיוֹשְׁתָּ וְהַאֲחִתָּה תִּמָּאָךְ רֹבִית אַחֲרֵי פֶּן מְהֵסֵת דּוּשְׁאָרֵם הַרוּסָה מִרְהוּס גַּר אֲמִ(רְגֵשׁ) דְּאִמְחֵנְד „Dann werden im Feuer Armuſtin die Metalle der Berge und Hohen schmelzen und auf der Erde wie einen Strom bilden — dann lässt man alle Menschen wie durch geschmolzene Metalle hindurchgehen, damit sie rein werden. Wer rein ist, dem wird es scheinen, als ob er in lauer Milch wandle, wer schlecht ist, dem wird es vorkommen, als ob er in der Welt durch geschmolzene Metalle ginge, dann werden in grosser Glückseligkeit alle Menschen zur Unsterblichkeit gelangen.“

Auch Talmud und Midrasch sprechen wiederholentlich von einem einstigen durch die Sonne bewirkten Feuerbrand, der die Frevler verzehren, die Guten aber läutern, heilen, ja erfreuen wird. cf. Aboda Zar. 3a; Nedar. 8b, detaillirter Midr. Genes. Rabba C. 7; Midr. Jalk. Maleachi § 593, אין גִּיהוּס לַעֲחִיד לְבִיא, אלא הק' בֵּה מוציא חמה מנחיקה (ραφτίζουσι) צדיקים מחרפאין בֵּה רשעים ידונין בֵּה — ולא עִיד אלא שמהדונין בֵּה „In der Zukunft<sup>1)</sup> giebt es keine Hölle mehr, sondern Gott wird die Sonne aus ihrem Behälter ziehen, die Frommen werden durch sie geheilt — geläutert — die Bösewichter gerichtet — noch mehr die Frommen ergötzen sich an ihr.“

Nicht nur einzelne Menschen, auch gottlose Völker werden durch Feuerbrand gerichtet werden. „So gewiss die Sonne aus Feuer besteht, so gewiss werden (gottlose) Völker durch Feuer gerichtet.“ Midr. מה חמה של אש כך הם (כוחים) עזידין לידון בֵּה. Rabba Exod. C. 15; ferner heisst es Jalk. Samuel § 161: „Das 4. Reich, das sich überhoben hat, wird gerichtet durch Feuer.“ ausführlicher Jalk. Jesajas § 304.

— Nachdem sich die Anverwandten bei der Auferstehung gegenseitig erkannt haben, trägt sich folgendes zu: אַנְשׁוֹתָא תִּמָּאָךְ הֵם כְּאָרָא דְּהוֹנֵנְד בִּירְנֵד סְתִיאֲשִׁין גַּר אֶהֱיָמָא וְאִמְשִׁיכְפְּנָאן גִּרְיָנֵד

1) Dass hier die Zukunft, wie im Bunde, die Zeit nach der Auferstehung gemeint ist, bemerkt schon der Commentator ר"י z. St.



gen hin und insgesamt erheben sie ein Lobgebet<sup>1)</sup>. Den Gedanken des Bundehesch, der übrigens schon bei Plutarch vorkommt<sup>2)</sup>, dass Ormazd nach der Auferstehung keine Werke mehr verrichten werde — drückt der Midrasch in monotheistischer Fassung folgendermassen aus: שמים וארץ העתידין להבראות כבר הם ברואים „Himmel und Erde, die nach der Auferstehung ins Leben treten sollen, sind bereits von der Schöpfungszeit her fertig“ — Jalk. Jes. zu C. 42, 9 — so dass also Gott keine Neuschöpfung vollziehen wird.

So wie ferner der Bundehesch den Heiler Cosiosh und seine Genossen den Yagna vollziehen lässt: so werden auch nach Midr. Rabba p. 142b. die Erzväter und David (die ja auch bei der Auferstehung als Genossen des Messias erscheinen werden v. oben) eine Liturgie vornehmen. „Bei der Wiederbelebung der Welt giebt Gott Edensfrüchte dem Michael, dieser reicht sie dann Gabriel, dieser den Erzvatern bis sie an David gelangen, wobei sie den Segensspruch verrichten.“

Der Bund. schliesst seine Betrachtung mit folgenden tröstenden Worten: במיד דושאן ראנאר נר פראאיש י גיהאן דאריינניו דהנני פרשכית דר האנאן פון קאמך גיהאן אמרן נר האמך האמך דו בשגש דנמנך דמנניא איך דנמן דמיד אפאסאר חושף סגסאטאן בקא כוף י גאחאג . . . כר הארא דאסינשגש פרוח דארינדרא דהנניא „Das Land der Hölle wird wieder der Frohlichkeit der Welt zurückgegeben. Es ist Wachsthum in beiden Welten eingetreten, sie sind nach Wunsch unsterblich für alle Ewigkeit. Es

1) Eine überraschende Aehnlichkeit hat diese Stelle mit folgender aus dem Sadder Bund. (bei Spiegel, l. c. S. 177): وبعد از آن یاکیزه شود ویس بپخشید و رحمت کند دادر و افرونی هر کس را که اندام سوخته باشد فرمان دهد تا آن نشنها ناپدیدار شود و مردم همه درست و پاکیزه از پیش دادر اورمزد بایستند اورمزد جمله مردم را تمر چون جامهای که شب چهارم در درون نهاده باشند اگر ابریشم اگر دیبا اثر برده هم nachher (nach der erlittenen Strafe) sind sie rein. Dann verzeiht ihnen der gute gerechte Schöpfer, er giebt den Befehl, dass von denen, deren Glieder verbrannt sind, die Zeichen oder Wunden, verschwinden und dass die Menschen alle gesund und rein vor dem Schöpfer Ormazd dastehen. Ormazd wird auch allen Menschen Kleider von der Art geben, wie man sie in der 4ten Nacht auf den Darün legt — Seide oder Brocat oder Burda — damit sie sie anziehen.“

2) De Iside et Os. C. 47 . . . τὸν δὲ ταῦτα μηχανομενον θεὸν ἰδεῖν καὶ ἀναπαύσεσθαι χρόνῳ, καὶ ὡς οὐκ οὐ πολὺν τῷ θεῷ ὅσπερ ἀνθρώπῳ κοιμώμενῳ μέτρον. „Der Gott, der dies (das Aufstellungswerk) vollbringen werde, sei ruhig und raste eine Zeit, die allerdings etwas lang ist, dem Gotte aber wie einem schlafenden Menschen massig (erscheint).“

heisst auch: „die Erde werde frei von jeder Unreinigkeit sein; die Erhebung der Berggipfel werde niedersinken und nicht mehr sein“. Auch nach den bereits oben angegebenen Talmudstellen Abod. Zar. 3 b.; Nedarim 8 a.; Midr. Genes. C. 6. und das. C. 26; Jalk. Jesaj. § 296 u. s. w. wird einst die Hölle verschwinden und das Böse dem Guten, das Unreine dem Reinen Platz machen. Ebenso spricht auch der Talmud von einer sehr grossen um diese Zeit eintretenden Fruchtbarkeit; vgl. Ketub. 111 b. **עתידה כל אלני סרק שבארץ ישראל** „In der Zukunft werden alle unfruchtbaren Bäume in Palästina Früchte tragen“, vgl. das. 112 a, ferner Sabb. 30 b hyperbolisch: **עתידים אלנות שמיצאין פירות בכל יום** „Einst werden Bäume täglich Früchte zeitigen“, das. **בברכתה כל ארץ ישראל ביה** „Einst wird das gelobte Land so gesegnet sein, dass ein Acker, auf dem eine Seah Frucht gesäet ist, fünfmal zehntausend Chnr trägt“.

Der letzte etwas dunkle Passus des Bund.: „es heisst, die Erhebung der Bergesgipfel werde niedersinken und nicht mehr sein“, was nebenbei gesagt an Jesajas 40, 4 anklingt, zielt wahrscheinlich auf eine einstige Umgestaltung der Erde ab, welche mit der Senkung der Berge gleichsam sich erheben wird. In der That wiederholt sich diese Ansicht in dem unterlegten Sinn, auch im Sadder Bund. l. c.: **و چون دایار ارمون جمله مرتعای جامه داده باشند و زمین جمله خاموش شود چنانکه تمیج نمود نباشد بخوشی هم چون پیشت شود و بیادار شود چنانی که نمودن دروختان شود و فراختر ازین** „Wenn nun der Schöpfer Ormazd allen Menschen Kleider gegeben haben wird, und die ganze Erde eben sein wird, so dass kein Berg auf ihr ist, so wird sie an Schönheit dem Paradiese gleichen. Sie wird mehr in die Höhe steigen, so dass sie in der Nähe des Himmels ist, und wird auch weiter sein, als sie jetzt ist.“

Hiermit ganz übereinstimmend äussert sich auch der Midrasch Jalk. Jesaj. § 330. „In der Zukunft wird Gott vor den Israeliten ebnen die Wege, die Berge senken, die Thäler erheben“ **עתיד הק' בנה — משפיל לפניהם את ההרים וכן כל מקום שהוא עמוק מגביהו**. Ebenso wird ferner das. § 362 und Baba Bath. p. 75 b. von einer bedeutenden Erhöhung und Erweiterung der Erde gesprochen. Midr. Cant. Cant. p. 274 a wird sogar beinahe die Uebersetzung der so eben ausgezogenen Sadder Bundesheschstelle mitgetheilt: „Einst werde sich Jerusalem erweitern und werde in die Höhe steigen, so dass es reichen werde bis an den Thron der Gottesherrlichkeit (des Himmels)“ **עתידה ירושלים להסדחב ולעלות ולהיות מגעה עד כסא הכבוד**.

## A n h a n g.

a) Die Ansicht, dass der Himmel des Eden aus Edelsteinen bestele, ist, wie ich mit Bestimmtheit glaube, ebenfalls aus dem Persischeu herübergekommen. Dieselbe Ansicht finden wir ausgesprochen im Aufzug des 31. C. des Bundehesch. wo es heisst: *אֵיךְ אֶמְצֵא אֶסְמָאן אֶפְסִיחָתִין בְּזָן מִיְנוֹי דְּכִוְיִמְנִישׁ רִיגָד גִּוְהֶרְדָּן רוֹשָׁן מִן גִּוְהֶר י יֵאָמְרִיטָאן* „Wenn durch mich der Himmel ohne Säulen auf himmlische Weise von kostbarem Stoffe glänzend, von dauerhaftem Stoffe ist“. — Nach dem Minokhired p. 136 „ist der Himmel aus stahlfarbigem Stoffe gemacht, den man auch Diamant nennt“. Text bei Spiegel Commentar über das Avesta p. 449.

Diese Ansicht, dass der Himmel aus Edelsteinen besteht, war so geläufig, dass das Zend: Himmel und Stein mit einem und demselben Worte: *açman* bezeichnet. cf. yt. 17. 20: *açma katomaçao* „ein Stein von der Grösse eines Kata“, ähnlich Vend. XIX, 13: *açâuô zaçta drazhimmô katômaçaghô heñti* „Steine in der Hand haltend von der Grösse eines Kata sind sie.“ — Dahingegen Vend. das. 118: *nizbayêmi açmanem qanvaitem* „ich preise den glänzenden Himmel“; Mehr yt. 95 *vîçpem imaç âdihâiti yaç aitare zañm açmanemca* „der (Mithra) alles dieses umfasst, was zwischen „Himmel“ und Erde ist“. In dieser Bedeutung kommt *açman* noch an zahlreichen Stellen vor. Vgl. Justi s. v.

Wir gehen nun einen Schritt weiter und behaupten, dass der im Texte angegebene Midrasch ausser dem Begriffe: dass der Himmel des Edens aus Edelsteinen bestehe, auch das persische Wort *qadhâta*, welches ein stehendes Epitheton des Himmelsgewölbes *thwâsha* (np. *سپهر* Sapphir?), (cf. vd. XIX, 44. 55; yt. 10. 66), des Himmels: *miçvâna* (vd. das. 122; Sir. I, 30; II, 30). des anfangslosen himmlischen Lichtes *anaghra raocâo* (vgl. a. a. O.; yt. 12, 35, 17, 41) ist — gleichfalls mit herübergenommen und in das weichere *כִּדְכָר* assimiliert hat. Auf diese Weise ist das ursprünglich im Zend als blosses Prädicat des Himmels gefasste *qadhâta* mutatis mutandis als Nomen in der Bedeutung: „Edelstein“ gebraucht. Uebrigens kommt *כִּדְכָר* noch Ezech. 27, 16 und Deuter. 10, 12 vor. Der in letzterer Stelle stehende Ausdruck: *וְשִׁמְחֵי כִדְכָר שִׁמְשִׁיָּה* erinnert lebhaft an den zendischen Begriff: *anaghra raocâo qadhâtâo*.

b) Bei der für unsere Parallele wichtigen Vorstellung über den im Bundeh.-Texte nur flüchtig erwähnten Hudhayaos und den weissen Haoma, sehen wir uns genöthigt über diese, so weit es unserem Zwecke förderlich ist, einige Bemerkungen nachzutragen.

Hudhayaos, nach Windischman (Zoroast. Studien S. 252; siehe auch das folg.) etymologisch aus sk. *sah* = tragen und *ayus* = Leben, also: der das Leben trägt oder: „der Geduldige“ zu erklären, wird Bund. p. 37, 16 und 45, 19 mit *Çarçak* oder *Çarçuk* identificirt.

Dieses Wort zerlegt Windischmann a. a. O. in *çar* = Kopf + *çaoka* = Nutzen; *çarçaok* wurde also Kopf des Nutzens = „nützlicher Kopf“ bedeuten. Da im Persischen auf die richtige Definition der Eigennamen, in unserer zu ziehenden Parallele aber ganz besonders auf die Erklärung des in Rede stehenden Namens viel ankommt: erlauben wir uns, unbeschadet der von Windischmann nur nebenbei erwähnten Definition einen zweiten Erklärungsversuch anzustellen.

Der 1. Theil des Wortes, nämlich *çar*, ist jedenfalls = Kopf (np. *س*); nur möchten wir lieber *çar* = *çarô* im übertragenen Sinne Haupt = Herrschaft nehmen. In dieser Bedeutung kommt das Wort an zahlreichen Stellen des Zend vor cf. Yç. XXXI, 21: *qâpaithyât khshathrahya çarô* „der das Haupt seines Reiches ist“; das. 7. 34. *tavacâ çarem* „unter Deine Herrschaft“ vgl. noch das. XIII. 14; XLVIII, 9. u. s. w.

Den zweiten Theil: *çaoka* oder *çûka* glaube ich als Adjectiv-Derivat der Wurzel *çuc* (Vend. II, 21, IX, 195, Yç. XXXII, 14 u. s. w.) brennen, leuchten, fassen zu dürfen. *Çûka* in der Substantivbedeutung: Licht kommt beispielshalber *Mihr* yt. 23 vor: *apa cashmanâo çûkem* „weg von den Augen das Licht“ (Sehen); ferner noch *Bahr.* yt. 33; *Din.* yt. 13. und bestimmter *Mihr* yt. 107. *ughra vazaiti khshathrahê, çrîra dadhâiti daêmâna dûrât çûka dôithrabyô* „Gewaltig an Herrschaft fährt er (Mithra), schönes Licht (der Augen: Spiegel: Sehkraft) von fern leuchtend giebt er den Augen“. Mit *çûka* hängt wohl unstreitig zusammen *çûca* das Reine, Klare cf. Yç. XXX, 2. *çraotâ géus âis vahistâ avaëuatâ çûca manağhô* „Es höre mit den Ohren das Beste, es sehe das Klare (Reine) mit dem Geiste“. *Çarçaok* = *çarçûk* hiesse demnach: die Herrschaft des Lichts, oder die Herrschaft des Reinen, Klaren, concret: der Leuchtende, Klare, Reine — eine Definition, die auch sachlich in dem 31. C. des Bund. gut passen würde, wo bei der mit Reinigung (durch den Feuerbrand) vorgenommenen Auferstehung der Stier der Reiuheit geschlachtet wird. Der im Texte stehende *Hudhayaos* = Geduldige dürfte ein blosses Epitheton des *Çarçaok* sein und vom Verfasser des Bund. im Hinblick darauf, dass der Stier geschlachtet wird, vorsätzlich gewählt sein! Den Schlüssel zu der Definition, dass *Çarçûk* der Klare, Reine, Leuchtende und *Hudhayaos* ein blosses Prädicat des Stieres ist, giebt uns folgende Bund.-stelle. S. 40. 15 heisst es nämlich: Von Anfang der Schöpfung hat Ahura wie drei Lichter geschaffen, unter ihrer Bewahrung und ihrem Schutz sind die Welten alle gewachsen. Uuter der Herrschaft des Tahmuraf nämlich, als die Menschen auf dem Rücken des Stieres *Çarçûk* von Ganiras zu den ubrigen Keshvars übersetzten und der Wind in einer Nacht mitten im Meere die Feuerbehälter (d. h. das Feuer in den Behältern) auslöschte, welches man nämlich auf dem Rücken des Rindes an drei Orten

gemacht hatte, welche der Wind sammt dem Feuer ins Meer warf: da erschienen statt aller drei Feuer jene drei Lichter auf dem Ort des Feuerbehälters auf dem Rücken des Rindes, bis der Tag kam und die Menschen auf dem Meere weiter fuhren und Gím in seiner Herrschaft hat alle Werke mit Hilfe dieser drei Lichter (Feuer) besonders gefördert“. Wie der Schlusssatz dieser Stelle ausdrücklich hervorhebt, war die Bedeutung dieser drei Lichter von ungeheurer Tragweite — und Çarçúk kommt das indirecte Verdienst zu, diese Lichter erhalten zu haben, insofern er in jenem kritischen Augenblick der Gefahr im buchstablichen Sinne Träger der Lichter war, und solchergestalt den Namen: Herrschaft des Lichtes oder: der Leuchtende, Klare wohl verdient. Aus dieser Stelle erhellt aber auch gleichzeitig, dass Çarçúk von ebenso grosser Geduld als physischer Stärke gewesen sein musste — was auch Bnd. das. 37. 16 ganz besonders pointirt, wenn er berichtet: „auf dem Rücken des Rindes Çarçúk gingen neun Gattungen von Menschen“.

Fassen wir die hauptsächlichsten mythologischen Züge über Çarçúk zusammen: so ergeben sich uns folgende Punkte a) Çarçúk — dessen Epitheton Hudhayaos = geduldig ist — wird bei der Auferstehung geschlachtet und den Frommen zur Speise gereicht; b) ist ein Stier von Riesengrosse und Starke, wozu noch c) der Punkt hinzutritt, dass Çarçúk, nach Bnd. p. 20, 3; 28, 13, siehe Wind. l. c., — „ursprünglich mit seinem Paare geschaffen wurde, und zwar ein Mann und ein Weib“.

Eine unverkennbare Ähnlichkeit mit diesem so eben geschilderten tabelhaften Stier Çarçúk hat der in Talmud und Midraschim oft genannte Stier: mit Namen: שׂוֹר הָעֵבֶר oder בַּהֲמִיּוֹת, welch letzterer Name aus Hiob 40, 15 herübergenommen ist. Was zunächst die Etymologie des Wortes שׂוֹר הָעֵבֶר angeht, so hat man bisher הַרְגוֹל בָּרֵא in der Bedeutung: wild genommen nach Analogie des הַרְגוֹל בָּרֵא der „wilde“ Hahn. Diese Uebersetzung scheint uns jedoch durch nichts motivirt zu sein. Vielmehr sind unserem Dafürhalten nach die den persischen tabelhaften Wesen nachgebildeten sagenhaften Figuren in ihrer Namensbezeichnung entweder aus dem persischen Namen corumpirt, wie wir dies in unserer schon genannten Abhandlung von בְּרִיגְנִי = Vâraghna; und בְּרִיגְדִי = barezhdi = barezaidhi (S. 101 fg.) gezeigt haben, oder sie sind Uebertragungen der persischen Namen in begrifflich verwandte hebräische oder chaldäische. Dies ist auch mit שׂוֹר הָעֵבֶר und הַרְגוֹל בָּרֵא der Fall. So sind wir jetzt zu der Ueberzeugung gekommen, dass der S. 83 N. 3 unserer Abh. mit Çinamrû sachlich vollkommen identische Vogel הַרְגוֹל בָּרֵא etymologisch nichts anderes als die chaldäische Uebersetzung des ersteren ist und Hahn des Kornes, des Samens bedeutet auf Grund der (das.) angegebenen Belege.

Dieselbe Analogie bietet auch שור הבר <sup>1)</sup>, welches eine blosse Uebersetzung des Çarçûk ist und der „reine Ochs“ bedeutet. Hierin bestärkt uns noch eine Stelle im Pseudojonathan zu Ps. 50, 10, wo es heisst „für die Zeit der Auferstehung sind bestimmt für die Frommen reine Thiere. namentlich der <sup>2)</sup>שור בר, der täglich an tausend Bergen weidet“. וְתַחֲמִית לְצִדִּיקָא בְעִירָא דְכִין וְחֹר בֵּר — דִּרְעֵי בְפֻל יִרְמֵי טוֹרִין אֲלֻפָּא — Aber auch sachlich steht unserer Parallele des שור בר mit Çarçûk nichts entgegen.

So wie von Çarçûk heisst es auch in den schon im Texte mitgetheilten Stellen von שור הבר, dass er nach der Auferstehung geschlachtet und den Frommen zum Mahl dienen wird. So wie Çarçûk ist auch Schor Habar ein Riesenthier, das „auf tausend Bergen weidet (nach der poetischen Ausdrucksweise des Psalmisten C. 50, 10 buchstäblich gedeutet) und sein Futter verzehrt“ Targ. z. g. St. Levit. Rabba C. 22; Pirke D. R. Eliezer C. 11. בְּהֵמָה אַחַת הָיָא וּרְבֻצָּה עַל אֶלֶף הָרִים אֶלֶף הָרִים מְגֻדְלִין לָהּ כָּל מִינֵי עֲשָׂבִים יְהִיָּא אוֹכְלָהּ. Endlich wird so wie von Çarçûk, so auch von Schor Habar besonders hervorgehoben, dass er bei der Schöpfung als Mann und Weib ist geschaffen worden. Hierin dürfte auch unseres Erachtens der Erklärungsgrund liegen, dass Schor Habar wegen dieser seiner Dualität mit dem Hiob 40, 15 als Pluralbildung vorkommenden Worte: בְּהֵמָה identifiziert wird; vgl. hierüber ausführlich Tractat Baba Bathra p. 74 b. —

c) In dem angegebenen Bundeheschtexte heisst es ferner, dass ausser dem zu schlachtenden Stier Hadhayaos noch der weisse Haom zubereitet wird, um die Auferstehung zu ermöglichen. Dass die Haomapflanze, Vend. XX. 15; Ormazd yt. 44 auch Gaokerena genannt, schon in der ältesten Zeit éranischer Mythenbildung als ein Mittel der Auferstehung angesehen wurde, zeigt schon die merkwürdigste Analogie, die zwischen der Sagen-gestaltung des Haoma im Zendavesta und des Soma der ältesten brahmanischen Lehre herrscht <sup>3)</sup>. Aus der genannten Vendidadstelle geht auch in der That hervor, dass Ahuramazda gleich bei der Schöpfung der Pflanzen auf die einstige hohe Verwendbarkeit des Haoma Rücksicht genommen hat. So heisst es das. adha azem yô ahurômazdâo urvarâo bae-shazyâo uzbarem paouruis poñru çatâo paouruis pôru baëvanô ôim gaokerenem pairi „dann brachte ich, der ich Ahuramazda bin, heilsame Bäume hervor viele hundert, viele tau-sende, viele zehntausende um den einen Gaokerena“. Dieser bildet sonach recht eigentlich den Mittelpunkt in der urweltlichen Pflanzenschöpfung.

1) Sollte vielleicht bei dem ersten Theil des Wortes nämlich שור = שׂר auch an Çar gedacht werden können?!

2) Aus dieser chaldaischen Uebersetzung des hebr. Wortes ist mit Uebergang des hartern ח in חל Chul. חִבְלָא entstanden.

3) Vgl. die gründliche Abhandlung Windischmann's in den Abhandlungen der k. Bayer. Acad. der Wissensch. Bd. IV. S. 127 fg.



Als solchen preist man ihn auch Ormazd yt. I. c. als „den starken von Ahura geschaffenen Gaokerena“ gaokerenem çûrem mazdadhâtem cf. yt. 2, 3; Siroza 7.

Indem wir über die Einzelheiten auf Windischmann's und Spiegel's gründliche Untersuchungen verweisen<sup>1)</sup> erwähnen wir nur einer für unsere Parallele höchst wichtigen Stelle. Diese ist im Anfange des 18. C. des Bund. die also lautet: In dem Gesetze wird gesagt: Am 1. Tag, als das, was man den Baum Gokart nennt, im See Ferahkant auf einem dunkeln Berge gewachsen ist; man bedarf seiner zur Wiederbelebnng der Körper, denn man bereitet von ihm die Unsterblichkeit. In Bezng auf ihn hat Ganamainyo in diesem dunklen Wasser eine Eidechse geschaffen zum Gegner, um den Hom zu verderben. Um diese Eidechse zurückzuhalten schuf Ormazd zehn Kahr-fische, die den Hom immer umkreisen — namentlich hat „einer“ dieser Fische den Kopf immer gegen die Eidechse zugekehrt — das grösste unter den Geschöpfen Ormazd ist jener Fisch.“

Uns interessirt vorläufig bloss der letzte Passus: dass Kâhr-mâhî, das grösste unter den Wassergeschöpfen Ormazd, beständig die Eidechse umkreist, um den Hom zu schützen. Dieser Mythos ist alt. Schon yt. 14. 29 spricht von einem Fisch: Karô maçyô (= karmâhi) und rühmt von ihm, dass er eine „starke Sehkraft besitze, die ihm gab Verethraghna, welcher Kahr-fisch unter dem Wasser ist, der in der weitferigen, tiefen, tausendkanaligen Rağha eines Haares Dicke sieht, das sich im Wasser bewegt“ aomca çûkem yem baraiti karô maçyô upâpô yô raghayâo duraê pârayô gafrayâo hazağrô-vîrayâo vareçô-çtavaghem apo-urvaêçem marayêiti. cf. noch yt. 16. 7 Vend. Sade 489.

Diese hier beigebrachten Momente reichen schon hin, um die Analogie zu erhärten, die zwischen dem Kahr-fisch und dem כריך des Talmud und Midrasch herrscht. Auf diese weist zunächst die Etymologie des Wortes hin, da כריך (cf. Jesa j. 27, 1; Ps. 104. 26, Hiob 40. 25 fg.), wie viele Lexicographen mit Recht annehmen, von der ringelnden, kreisenden Bewegung so benannt ist. Die jüdischen Mythophanten haben daher mit grossem Geschick diese

1) Derselbe in seinen Zoroastr. Studien S. 165 fg. Spiegel's Einleit. II. B. der Avesta-Übers. LXXII; III. B. S. XLI fg.; dessen Parsigr. S. 170. 172 —. Bemerkenswerth ist noch, dass „die Wissenschaft des Haoma“ d. h. der Umgang mit dem Haoma bei der Auferstehung ausser dem gleichnamigen personificirten Genius: Haoma, noch Aša zugeschrieben wird, als dem Genius der Reinheit *zar êš-ya* (cf. Yç. X, 19), weil, wie ich glaube, auch er, so wie der Genius Haoma (das. 14) bei der Auferstehung activen Theil nehmen wird, cf. Yç. IX, 59; XLVII, 1. Folgerichtig musste aber der Parsismus dem Ašhma, der ja bei der Auferstehung vernichtet werden soll, die Wissenschaft des Haoma absprechen, während „die andern Wissenschaften mit ihm verbunden sein können“. Hiermit wäre, wie ich glaube, die von Spiegel (Yç. X 19 Note 1, aufgeworfene Frage beantwortet!

Namensbedeutung entlehnt für die begriffliche Uebersetzung des Kâhr-mâhî, dessen hauptsächliche Funktion, wie erwähnt, im Umkreisen der Eidechse besteht.

Aber auch die sachliche Uebereinstimmung zwischen Kâhr-mâhî und לִיָּהֵן ist unverkennbar. Auch an letzterem wird B. Bathra 75a; Jalk. Jes. § 361 die grosse Sehkraft gerühmt. Midr. Jalk. zu Jona § 550 lässt ihn „mit Augen, leuchtenden und strahlenden Scheiben ähnlich, versehen sein“ עֵינָיו כְּחַלְזוֹת פְּטִיחִים מְאִירוֹת (*qōṭa*). Vgl. auch die Erzählung in B. Bathra 74b, wo R. Jehosua, der auf dem Wasserspiegel ein strahlendes Licht gesehen haben will, gefragt wird: „Vielleicht hast Du die Augen des Leviathan gesehen“. So wie ferner Kâhr-mâhî der grösste Fisch (nach Bund. 58. 4 rat = Haupt der Wasserthiere) genannt wird, so heisst es auch von „Leviathan, dass er König aller Wasserthiere ist“ הָרֶג לְוִיָּתָן מֶלֶךְ עַל כָּל דְּגֵי הַיָּם. Endlich wird auch Leviathan mit der Auferstehung zusammengebracht, so wie Kâhr-mâhî die Eidechse bis zur Auferstehungszeit zu umkreisen hat.

# Ueber Kēdem, Kādīm, Thēmān u. s. w.

Von

Dr. M. Grünbaum in New York \*).

So wie der Syrer und Arabs Erpen. das קָדִים (Deut. 33, 15) — analog dem anderen קָדִים (Num. 23, 7) — mit „Berge des Ostens“ übersetzen, so wird die zwiefache Bedeutung des Wortes קָדִים auch umgekehrt von der Auslegung dahin benutzt, um dasselbe in zeitlichem statt in räumlichem Sinne zu deuten. Dieses ist nicht nur bei dem מִקְדָּם Gen. 11. 2 der Fall, bei welchem die Bedeutung „von Osten her“ nicht gut stimmt, und das daher Onkelos mit קְדִמִּיָּא übersetzt, wie es auch von der Haggadah (Bereschith rabba sect. 38, Pseudojonathan z. St.), von Philo (de confus. ling. p. 258 ed. Col.) und Origenes (homil. in Num. XI; c. Cels. 5) im allegorischen Sinne genommen wird — auch das מִקְדָּם Gen. 2, 8 wird von der Haggadah (Beresch. R. sect. 15, Nedarim 39, Pesachim 54, dahin gedeutet, dass der Garten Eden früher noch als Himmel und Erde erschaffen worden sei, und wird in diesem Sinne auch von T. Jouathau קדם ברייה עולם) paraphrasirt; ebenso übersetzen es Onkelos (מִלְקִדְמִין), der Syrer (مَلَكَة) und Arabs Erpen. (مَلَكَة). In demselben zeitlichen Sinne übersetzen dieses מִקְדָּם Aquila (ἀπὸ ἀρχῆς), Symmachus (ἐκ πρώτης), Theodotion (ἐν πρώτοις) und auch Hieronymus (Quaestt. in Genesin p. 307) schliesst sich den letzteren, von ihm angeführten, Uebersetzungen an.

In Bezug auf dieses, bei der Beschreibung des Paradieses mehrfach vorkommende מִקְדָּם vermuthet Renan Hist. des langues Semit. p. 466 N. 2. éd.), dass dieser Ausdruck hier nicht im strikten Sinne zu nehmen sei, sondern gemäss der phantastischen Topographie, eine durchaus vage Bedeutung hat.

Diese Bedeutung liesse sich aber vielleicht auf das Wort קָדִים überhaupt ausdehnen, in der Weise, dass dieses Wort nicht innier und nicht in allen Formen den Osten bezeichne, sondern auch zur Bezeichnung des Südens gebraucht werde. Zur Begründung dieser, allerdings paradox scheinenden Ansicht möge es gestattet sein, eine allgemeine Bemerkung vorzuschicken.

\*) Auf den besondern Wunsch des Herrn Verf., dem die Aufnahme seines Aufsatzes schon früher zugesichert worden war, wird hierdurch bezeugt, dass letzterer bereits im J. 1863 an die Redaction der Zeitschrift eingesendet worden ist

Bei einer geographischen Bestimmung, bei welcher es darauf ankommt, sich zu „orientiren“ — wie der bezeichnende Ausdruck heisst — muss natürlich Ein Wort auch immer Eine und dieselbe Bedeutung haben. Allein neben dieser geographischen, viertheiligen Darstellungsweise giebt es noch eine andere, ursprünglichere, mehr sinnlich-poetische, bei welcher die Zweitheilung vorherrschend ist und bei welcher zugleich das Gegensätzliche schroffer hervortritt. Es liegt in der menschlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise das Bestreben — wie das W. v. Humboldt in seiner Abhandlung über den Dualis darlegt — die Dinge in dualistischer Form aufzufassen, und zwar ist diese Zweitheilung entweder dichotomisch, mit Hervorhebung der Gegensätze, oder symmetrisch-parallel, mehr ein Gegenüberstellen als ein Entgegensetzen (welche beide Arten allerdings nicht immer streng geschieden werden können). Diese Ausdrucksweise findet besonders da statt, wo die Grösse und Erhabenheit eines Gegenstandes hervorgehoben werden soll. Um die Macht eines Königs auszudrücken, giebt man ihm den Titel eines Beherrschers zweier Welten, zweier Meere, eines Mächtigen zu Wasser und zu Lande (in England führt sogar der Chief-Rabbi den offiziellen Titel eines Land- und Seerabbiners<sup>1</sup>), und selbst der, mit poetischen Ausdrücken eben nicht verschwenderische, Talmud gebraucht gerne die Redeweise „Alle Könige des Ostens und Westens“ statt „Alle Könige der Erde“. In den semitischen Sprachen zeigt sich die Vorliebe für diese dualistische Auffassung in den Ausdrücken

الْأَمْرُ وَالْمَجْرُ (1) <sup>1</sup> wie nicht minder in der Benennung <sup>2</sup> <sup>3</sup> — wenn auch nicht in der ursprünglichen so doch in der dem Worte untergelegten Bedeutung<sup>3</sup> — und scheint sogar in

1 Es gehört wohl auch hierher, dass wie in <sup>4</sup> <sup>5</sup> auch sonst der Gegensatz der Begriffe durch den Gleichklang der Wörter hervorgehoben, die Dichotomie also durch den Parallelismus verstärkt wird, wie in den arab. zweitheiligen spruchwörtlichen Redensarten und den Volkssprichwörtern dem מִשַׁל וְהַדְרִיט, wie es der Talmud im Gegensatze zum ethischen Spruche nennt<sup>6</sup>. Bei dem מִשַׁל וְהַדְרִיט, מִשַׁל וְהַדְרִיט des Jesaias (5. 7), erhält durch den ausseren Gleichklang der Contrast zugleich eine ironische Färbung. — Andererseits zeigt sich die Vorliebe für die paarweise Gruppierung in den Assimilationen Hārūt Mārūt, Nākūr Mākūr, Hābāl Kābāl, Harun Karun, Gālūt Tālūt, und den Städten Gābolka im Osten Gābolsa im Westen Tabari, Dubeux Uebels. c. 7. p. 32.

2 Bei Conde (Dominacion de los Arabes en Esp. II. c. 13<sup>e</sup>) nennt Mohammad Ibn Abbād in seinem Briefe an Alfons VI. den Titel des Letzteren „Beherrscher zweier Nationen“ eine eitle Annäherung: dass Alfons hierin eben nur die Araber nachgeahmt, zeigt sich in einem andern Titel desselben, grant vencedor (Marina, teoria de las Cortes T. III. p. 1<sup>a</sup>), der eine Uebersetzung des in ähnlicher Weise gebrauchten <sup>7</sup> zu sein scheint.

3 Ztschr. VIII, 442 f. IX, 214: Hottinger, hist. or. p. 36; vgl. Sufuri in Caspari Gr. arab. p. 291; Mirchoud hist. of the early kings of Persia transl. by Shea p. 434.

dem mohammedanischen Halbmond (auch ein Dûlkarnein) ihren heraldisch-symbolischen Ausdruck gefunden zu haben. So auch ist unter allen Epitheten zur Verherrlichung Gottes keines vielleicht so bezeichnend wie das einfache *المشرق والمغرب*, und so wird „der Name Gottes gepriesen von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang“ (Ps. 113, 3) „Nord und Sud — Er hat sie erschaffen“ (Ps. 89, 13), Ihm ist der Tag, Ihm auch die Nacht (Ps. 74, 16) Er bildet das Licht und schafft das Dunkel (Jes. 45, 7). Die Vorliebe für die paarweise Gruppierung zeigt sich ferner in dem arabischen Dual <sup>1)</sup>, in welche Form nicht nur diejenigen Dinge gebracht werden, die von Natur aus zusammengehören, sondern auch solche, die nur Einen Berührungspunkt gemeinschaftlich haben, und deren Zusammenfassung also auf bloß subjectiver Vorstellung beruht; in gewissem Sinne aber ist die Dualform, in weiterer Ausdehnung, zugleich eine Eigenthümlichkeit der semitischen Darstellungsweise überhaupt. Die Genesis beginnt mit der Schöpfung des Himmels und der Erde <sup>2)</sup> — wie dieses denn auch ein stehendes Epitheton Gottes ist — Gott trennt und benennt Licht und Finsterniss, Land und Meer, es wird Abend, es wird Morgen; bei den Gestirnen werden die zwei grossen Lichter <sup>3)</sup> besonders hervorgehoben, und die ganze Schöpfung findet ihren Schlusspunkt in dem *עֵזֶר כְּגֵדָה* (Gen. 8, 22) das zugleich ein Gegenüber und ein Entgegen ausdrückt <sup>4)</sup>.

1) So wie die Volkssprache in der Regel die bedeutungsvollen Endungen vernachlässigt und statt derselben lieber besondere Wörter gebraucht, so ist es einer der Unterschiede zwischen Saadians und Arabs Erpen., dass wo Ersterer die Dualform bei Hauptwörtern hat, Letzterer (obchon auch das Vulgararab. den Dual hat), die Umsehreibung durch *زوج* vorzieht, ganz in der Weise wie das deutsche „ein Paar“ den alten Dual verdrängt hat.

2) Die Wörter *שָׁמַיִם* (und die poetischen Synonyme *מְרִזִּים רִים*) und *אֶרֶץ* bilden, ihren Grundbegriffen nach, selbst einen dualistischen Gegensatz (v. Bohlen zu Gen. 1, 1. Gesen. thes. s. v. *אֶרֶץ*, Poeocke misc. phil. p. 35), was in keiner der bekannteren Sprachen der Fall ist; ebenso, und gewissermassen parallel damit ist der Gegensatz zwischen Gott und Mensch in den Wörtern *אֱלֹהִים* und *אָדָם* (*בֶּן אָדָם*) ausgedrückt.

3) *القمر والشمس* (Sehultens Meidan. Provv. No. CIV) würde Sonne und Mond in Einem Worte ausdrücken.

4) Im Talmud (Chagiga 12) werden zehn, am ersten Tage geschaffene Dinge paarweise aufgezählt: Himmel und Erde, Tohu und Bohu, Wind und Wasser, Licht und Finsterniss, die Tag- und die Nachtmessung. Ganz gemäss dieser paarweisen Zusammenstellung heisst es im Midrasch (Bereschit R. Sect. 11 zu Gen. 2, 3: — und zwar mit eigenthümlichem Anklang an die philonische Ansicht, dass die Siebenzahl gleichsam *ἑπτάριθμος θεός* sei (leg. Alleg. 33. mund. opif. 17 ed. Col.) — der siebente Tag, der Sabbath sei, während von den übrigen Tagen je zwei zusammengehörten, allein übrig geblieben, und habe deshalb die Ecclesia Israel (*כְּנִסְתָּ יִשְׂרָאֵל*) als Lebensgefährtin (*בֶּן זֶגֶן*) zugesellt bekommen. Dass nämlich Israel unter den Völkern allein sei, wird (Schemoth Rabba s. 15) sehr hübsch an die Buchstaben des Wortes *יְהוָה* in der

Ebenso wird bei der Neugestaltung der Erde das ganze Sein derselben in Gegensätzen ausgedrückt (Gen 8, 22); so auch bewegt sich der Schöpfungshymnus des 104. Psalmes zumeist in contrastierenden Bildern, und wo die Schöpfung selbst dem Schöpfer preist (Ps. 148), geschieht es gleichsam im Wechselgesang. Allerdings wird Letzteres durch den Versbau bedingt, allein eben dieser Parallelismus der Glieder, das Vorherrschen der Antithese — namentlich beim Maschal — zeigt nur in anderer Weise die Neigung zur dualistischen Auffassung. Und so wie der so häufig wiederkehrende Gegensatz zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen in den Sprachformen selbst seinen prägnanten Ausdruck gefunden (خلف, خالف), so ist es auch für diese Anschauungsweise charakteristisch, dass unter den Gegensätzen auch der hervorgehoben wird, dass alles Geschaffene paarweise existiert<sup>1)</sup>, während Gott einzig und allein ist. (Sure 51, 49. 89, 2).

So darf man denn vielleicht auch annehmen, dass bei der Benennung der Weltgegenden ebenfalls das Zweitheilige und Gegensatzliche massgebend gewesen, nur dass hier aus der Dichotomie einerseits sich ein Parallelismus andererseits ergibt. Das was den Gegensatz zwischen Ost und West bildet, ist zugleich der Gegensatz zwischen Süd und Nord: wie sich Ost zu West verhält, so verhält sich Süd zu Nord; Ost und Süd sind Lichtseiten, West und Nord die dunklen Seiten; jenen wendet der Mensch sich zu, von diesen wendet er sich ab; und so bezeichnet קרם — wie قبل ursprünglich auch den Süden. Dieses lässt sich vielleicht auch daraus schliessen, dass da, wo es auf eine genaue örtliche Bestimmung ankömmt (wie Ex. 27, 13. Num. 2, 3. 3, 37. 34, 15. Jos. 19, 12. 13.) zur deutlicheren Fixirung noch das Wort צורה hinzugesetzt wird<sup>2)</sup>: dass aber die Form קרם auch die Bedeutung

Stelle „Siehe, ein Volk das einsam wohnt“ (Num. 23, 9) angeknüpft: So wie nämlich א and ב allein übrig bleiben, wenn man in dem Alphabete אבגהכזחט יך die Zahlenwerthe א + ט, ב + ח, und dann die Zehner י + ט, כ + ח u. s. w. addirt, so ist auch Israel unter den Völkern allein stehend. Wenn übrigens diese Buchstaben diese Eigenschaften nicht hatten, so hatte die Haggada, wie an einer anderen Stelle (Moed Katon 28a) wahrscheinlich auch hier א עם ב verglichen, und daraus das Alleinsein Israels abgeleitet<sup>1)</sup>.

1) Dieses wird auch mehrfach im Talmud gesagt z. B. B. Bathra 14b: nur der berühmte Leviathan macht von dem allgemeinen Gesetze in gewisser Beziehung eine Ausnahme; dieser Ausnahmestellung ist es wohl auch zuzuschreiben, dass die Haggada das אבגהכזחט (Ps. 104, 26) übersetzt „um mit ihm zu spielen“ (Aboda zara 3b. Andererseits bietet das Alleinsein auch eine Parallele zwischen Gott und Israel, wie das u. a. auch Josephus Antt. 4. 8. 5) sagt: θεός γὰρ εἷς, καὶ τὸ ἑβραίων γένος ἓν.

2) Dass beim Süden ebenfalls אבגהכזחט zuweilen auch אבגהכזחט steht (Ex. 27, 9. Ez. 47, 19. Zach. 14, 10) hat vielleicht eben so seinen Grund in der ursprünglich vagen Bedeutung von אבגהכזחט. אבגהכזחט und جنوب (جنوب) sind viel-

„Südwind“ habe, ist schon oft angenommen worden (Ges. Thes. s. v. Rosenmüller zu Ps. 78, 26. Ges. zu Jes. 21, 1). Die ursprüngliche Vorstellung, dass die Lichtseite überhaupt die vordere Seite, das Gegenüber sei, zeigt sich besonders deutlich bei dem Worte *قبلة*, aus welchem sich die Bedeutungen des Ostens und des Südens in den Formen *قِمُول* und *قِمْلَة* geschieden haben. Denn dass *قبلة* in der Bedeutung „Süd“ von *قبلة* in der Bedeutung *Kiblah* abzuleiten sei, ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil alsdann der Gebrauch des Wortes — wie nach De Sacy (chrest. ar. II, 20. 2a ed.) *بحرى* und *قِملى* — sich nur auf die nördlich von Mekkah gelegenen Länder beschränken würde<sup>1)</sup>; auch würde Saadias alsdann wohl nicht *נָנב* mit *قِمْلَة* übersetzen (wie Gen. 12, 9. 24, 62. 20, 1), da man bei einem Sprachforscher wie Saadias voraussetzen darf, dass ihm die ursprüngliche Bedeutung von *قبلة* bekannt, seine *Kiblah* aber nicht Mekkah war. Vielmehr scheint dem *قبلة* auch in der Bedeutung des Südens die Vorstellung zu Grunde zu liegen, dass die Lichtseite überhaupt, also auch der Süden, die vordere Seite sei. In ähnlicher Weise ist auch im Chinesischen der Süden die vordere, der Norden die hintere Seite (Schott in d. Abhandlungen d. Berl. Akad. 1855 p. 118, Reinaud in *nouv. journ. asiat.*

leicht Transpoudrung eines und desselben Wortes, dessen härtere Form *כִּנֵּף* (*كنف*) ist. *جنوب* als die Seite *κατ' ἑξοχῆς*, die rechte Seite wurde Bezeichnung des Südens (Notices et extr. VIII, 144. und ebenso *נָנב*. Die ursprüngliche Bedeutung „Seite“ zeigt sich noch in den Ausdrücken *נָנב כִּנְרוֹת* (Jos. 11, 2., *נָנב הַכִּנְרוֹת*, *נָנב יְהוּדָה* &c. 1 Sam. 30, 14. 27. 19). Auch dass *נָנב* kein Correlat hat wie die anderen Benennungen (*קִדְמָה*, *אַחֲרָה*, *דָּרוֹם*, *צָפוֹן*, *יָמִין*, *שְׂמָאל*, *יָמִין מִצְרַיִם*), ist vielleicht dieser ursprünglich allgemeineren Bedeutung des Wortes zuzuschreiben.

1) Bei Burekhardt Arab. Proverbs No. 306, ist *قِملى* gleichbedeutend mit *قبلة*. Uebrigens erlangen allerdings dergleichen locale Benennungen oft eine allgemeine Geltung, wie *ים* und nach Michaelis (Supplem. ad lex. p. 1590 auch *נָנב*. Ebenso wird *جوف*, das sich ursprünglich nur auf die Nordseite Aegyptens bezog (Michaelis zu Abulfedâ Deser. Aeg. p. 14 u. 16. auch als allgemeine Bezeichnung des Nordens dem *قبلة* entgegengesetzt (Quatremère in Not. et extr. XII, 471). Da übrigens mit *جوف* auch das Innere einer Moschee bezeichnet wird (the body of the Mosque — Gayangos hist. of the Moh. dyn. in Sp. I, 495, so liegt dem Gegensatze zu *قبلة* die eigentliche Bedeutung von *جوف* zu Grunde, indem es wie talmud. *גָּוִי* und wie *גו* und *גו* (Roediger zu Locman p. 7 u. 9) das Innere ausdrückt, wie es in diesem Sinne auch dem *شَهْرُ الْعُجْبَة* entgegengesetzt wird (Pococke spec. hist. ar. p. 97 ed. White; Diet. ich. Abhandlungen f. semit. Wortf. p. 228, und so wurde, wie Gayangos (I, 322 N. 43) meint, *جوف* die Bezeichnung für den Norden, genauer für den Nordwesten überhaupt.

1835 Juin p. 581), wie denn auch Klaproth (Lettre à Mr. de Humboldt sur l'invention de la boussole p. 37) damit das ar. *فيلة* vergleicht.

Ein ähnliches Vicariren der Wörter für Ost und Sud zeigt sich auch auf einem anderen Sprachgebiete. Das lat. Auster einerseits, Aurora *αὔρος*<sup>1)</sup>, wohl auch Ost, Ostara andererseits, und gleichsam in der Mitte *Εὔρος*, eig. Südostwind stammen alle, wie man gewöhnlich annimmt, von einer Sanscritwurzel *ush* = urere, lucere (Graff ahd. Spr. I, 498; Pott, etym. Forsch. I, 138, 269, 1. Ausg. Diefenbach Goth. W. B. I, 108; Aufrecht-Kuhn Ztschr. III, 252), in deren Bedeutung sich gewissermassen Ost und Süd getheilt haben. indem Auster etymologisch mit dem Worte für Ost identisch ist. (Grimm deutsche Mythol. p. 268, 3. Ausg. Aufrecht-Kuhn III, 170).

1) Derselben Wortfamilie scheint auch das talmud. *אוריא* (*אוריה*, *אוריה*) anzugehören, das (B. Bathra 25, a) in *אוריה*, Luftraum Gottes, aufgelöst wird. Aruch s. v. *אסיה* und s. v. *אוריה* erklärt es für ein persisches Wort, das *מערב* bedeute (vielleicht *آبج* Abend), was zu der Zerlegung in *אוריה* besonders passen würde; Vullers (lex. pers. lat. s. v. *خور*) führt übrigens auch ein Pehlewiwort *اوروران* = Occidens an, während Rashi die Vergleichung mit „Orient“ vorzieht. (Auch bei Grimm Gesch. d. d. Spr. 443 wird Orient und Aurora zusammengestellt.) Der Bedeutung „West“ entspricht übrigens die damit in Verbindung gebrachte Ansicht, dass die *שכינה* im Westen sei. Auch Tosaphot erklärt B. Bathra l. c. Kidduschin 12b) *אוריה* mit *מערב*, und leitet die Benennungen *קדם*, *אחור* u. s. w. (in derselben Talmudstelle wird die Abendseite die Rückseite der Welt — *עורפו של עולם* — genannt) eben daher, dass die *שכינה* im Westen sei, denn alsdann sei ihr Angesicht dem Osten zugewandt — was einigermaßen an die Erklärung erinnert, warum der römische Augur nach Süden geschaut, nicht ob-schon, sondern eben weil der Göttersitz im Norden war (Festus s. v. *sinistralis* aves; Niebuhr, röm. Gesch. II, 762. 3. Aufl.). Aber auch als semitisches Wort betrachtet lässt *אוריה*, wie Buxtorf bemerkt, beide Erklärungen zu; so bedeutet *אוריה* Abend, im Gegensatz zu *נדה* das die Dämmerung bedeutet, wie aus der Stelle Berachoth 59, b) *באורחא דנדה ארבע* erhellt, die dem *בבבא נמה בבבא נמה* Matth. 28, 1: Ztschr. XII, 366, entspricht. Sogar das biblische *אור* wird von vielen jüd. Grammatikern als enantiosematisches Wort betrachtet (Pinsker, Liekute Kadmon. p. קנ; Pocock. Not. misc. phil. p. 20, woselbst die angeführte Uebersetzung des Judaeus quidam mit der von Saadias — Ewald u. Duker Beitr. I, 71 — wenigstens in der Einen Stelle *والليل يغشا على* übereinstimmt) und wird in diesem Sinne sogar epigrammatisch angewendet Geiger, Dichtungen d. span. u. ital. Schule p. 24) — Eigenthümlich ist es immerhin, wie derselbe Grundbegriff in den Wörtern Aurora, *αὔρος*, uro, Eurus, Oriens, *אור* — wovon vielleicht *ארים* plaga lucis (Ges. Thes. s. v.) — *أور* in der Bedeutung Eurus und *أور* pl. *أور* auster wiederkehrt. In gewisser Beziehung scheint es wahr zu sein, was R. v. L. (Gesch. d. Araber von Moh. S. 41) sagt, die „räthselhafte Sylbe“ (Ar, Er, Ir, Or, Ur) deute auf eine Ur-heimath und einen Ur-klang im Or-ient.



Für die gewöhnliche Annahme, dass קדם ausschliesslich den Osten bezeichne, und dass diese Bezeichnung darin ihren Grund habe, dass der Mensch sein Angesicht der aufgehenden Sonne zuwende (Ges. Thes. s. v. קדם; Rosenmüller bibl. Alterthumsk. I, 136, 141) — wie auch Masûdi (Not. et extr. VIII, 144) die Benennung der Himmelsgegenden auf diese Weise erklärt — sprechen allerdings auch anderweitige Analogien<sup>1)</sup>, allein es fehlt hierbei ein wesentlicher Vergleichungspunkt, nämlich der, dass man sich der aufgehenden Sonne betend zuwende (As. res. VIII, 275; Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik 1840, Apr. No. 74, p. 589; Grimm Gesch. d. deutschen Spr. c. XL. p. 981), wie z. B. Abûlfdâ (hist. anteisl. ed. Fleischer p. 150) von Zoroaster sagt: *وقبلت زرادشت إلى المشرق حيث مطلع الانوار*, denn alsdann ist die Ostseite in der That die Kiblah, in der Bedeutung wie قبلت im Korân vorkommt. So weit aber die Dokumente der hebräischen Sprache reichen, findet sich eine Bevorzugung des Ostens nur stellenweise als Nachahmung heidnischer Sitte, wie 2 Kön. 23, 11. Ez. 8, 16, und wie allerdings auch bei der Belomantie 2 Kön. 13, 17 das Fenster gen Osten geöffnet wird. Die sonstigen Spuren von der Bevorzugung einer Weltgegend in früherer Zeit, wie sie sich in den von Ewald (Alterthümer p. 46) angeführten Stellen kund geben, deuten alle auf eine Bevorzugung der Nordseite. Andererseits zeigt sich ein absichtlicher Gegensatz gegen die heidnische Sitte — der zufolge man sich beim Gebete zumeist nach Osten wandte (Schol. zu Sophocles Oed. Col. 490 (477); Selden de Synedriis III, 16 p. 1888. Rosenmüller zu Ez. 8, 16. Chwolsohn Ssabier II, 60) — in der Thatsache, dass der Eingang zum jüdischen Tempel im Osten, und das דביר, das eben daher — von דבר — seinen Namen hatte<sup>2)</sup>, im Westen war. Diesen Gegensatz hebt auch Maimonides hervor (Moreh Neb. III, 45, im Original bei Hottinger hist. or. p. 199), und so lässt auch die Mischnah (Sukkah 5, 4; bei Dachs p. 449) die Beteuden mit Bezug auf Ez. 8, 16 sagen: Unsre Väter wandten dem Hechal den Rücken, das Angesicht der Sonne zu, unsre

1) In einer Schrift „A vindication of the authorized version of the English Bible by the Rev. S. C. Malan, Lond. 1856“ — deren Tendenz u. A. dahin geht, zu beweisen, dass das דביר קדם (Ex. 14, 21) nicht mit Süd-, sondern mit Ostwind zu übersetzen sei — wird (p. 80) ein ähnlicher Sprachgebrauch im Koptischen, im Mongolischen und der Mandchusprache nachgewiesen S. 124 macht der Verf. darauf aufmerksam, dass in der latein. Marginalübersetzung der Polyglotten das ريح دبول des R. Saad. Ben Gaon (sic) irrthümlich mit ventum australem übersetzt sei.

2) Wenn R. Tanchum Hieros. zu 1 Kön. 6, 5 (ed. Haarbrücker p. 98) das דביר mit حجرة مقببة ذرانة شبه erklärt, so dachte er dabei wahrscheinlich an das Mihrâb der Mosquée, wie auch Saadias (Ewald u. Dukes Beitr. I, 27 u. 155) das דביר Ps. 28, 2 mit محراب übersetzt.

Augen aber sind auf  $\text{קד}$  gerichtet. Die Behauptung Apion's, dass die Israeliten beim Gebete das Angesicht nach Osten wandten (Joseph. c. Ap. II, 3) konnte sich, wenn sie überhaupt eine Begründung hatte, nur auf die nachexilische Sitte stützen, der zufolge man Jerusalem als Kiblah betrachtete (Berachoth 30. Selden de Syuedr. III, 16. p. 1882) und selbst dann noch bestand theilweise die Scheu vor der Nachahmung des heidnischen Gebrauches, wie aus der bereits erwähnten Stelle (B. Bathra 25, a) ersichtlich ist, wo die Ansicht ausgesprochen wird, es sei kein Unterschied, nach welcher Seite hin man sich beim Gebete wende, nur nach Osten solle man das Gesicht nicht richten, weil dies Gebrauch der Götzendiener sei <sup>1)</sup>.

Uebrigens liesse sich die Benennung  $\text{קדם}$  — selbst nach der Annahme, dass damit ausschliesslich der Osten bezeichnet werde — noch in anderer Weise motiviren. Wie bei vielen dieser Benennungen das Zeitliche und Räumliche zusammenfällt, so konnte auch bei  $\text{קדם}$  die zeitliche Beziehung das Ursprüngliche sein. Die Himmelsgegend, wo die Sonne zuerst sichtbar wird, wo sie zu Anfang des Tages steht, ward  $\text{קדם}$  genaunt;  $\text{קדם}$  ist der Morgen (zeitlich und räumlich),  $\text{אחר}$  (von  $\text{אחר}$  säumen, zögeru) ist der Abend <sup>2)</sup>.

1) „Weil die Schüler der Götzendiener lehren, gen Osten gewendet zu beten“, so erklärt Raschi das  $\text{דמורו בה מיני}$  des R. Scheschet, der damit seinen Gebrauch, sich nicht nach Osten zu richten, motivirt, ohne gerade eine allgemein gültige Regel aufzustellen. Nach der Bedeutung, die das Wort  $\text{מינים}$  zumeist im Talmud hat, könnte es übrigens sein, dass sich dieses  $\text{דמורו בה מיני}$  auf die christliche Sitte bezöge, beim Gebete sich nach Osten zu kehren (Origenes, homil. V. in Num.: Clemens Alex. Strom. VII, 7, p. 307. Selden de Diis Syr. II, 8, p. 326). R. Abbahu, von dem an derselben Stelle — im Gegensatz zur Ansicht des R. Scheschet, dass die Schechinah überall sei — die Meinung angeführt wird, dass die Schechinah im Westen sei, hatte mit eben diesen  $\text{מינים}$  vielfache Controversen (Steinschneider, Art. Jüd. Lit. p. 408 N. 11. Jew. Lit. p. 315. Sachs, Beitrage I, 109; Grätz, Gesch. d. Juden IV, 350).

2) Dem Worte „Abend“ liegt auch in anderen Sprachen die Bedeutung des Späten, Langsamen zu Grunde: Grimm, deutsche Mythol. c. 23. S. 710; so dem neugriech.  $\text{βράδυ}$ : so ist von tardus span. tarde, von serus ital. sera, serenata, span. sereno, Nachwächter (nocturnus urbis lustrator, wie es der Dictionn. der Akademie erklärt: im Gegensatz zum sereno heisst in Mexico der Gensdarm — der für die öffentliche Ruhe bei Tage wacht, also gewissermassen ein Nachwächter des Tages ist — Diurno. Von der Anwendung der zeitlichen Bestimmung auf die räumliche ist das altfranzös. none Diez W. B. p. 240) ein merkwürdiges Beispiel. Nona, die neunte Stunde wovon auch Engl. noon, Holl. noon: wird räumlich auch im Sinne einer Weltgegend — Südwest, wie Diez vermuthet, genommen. Auch dem altfranz. Ponant für West liegt, ausser dem Gegensatze zu Levant die Bedeutung „nach“ (wie lat. pone, post) zu Grunde (Fr. Michel, éudes de philol. comp. p. 337. Ebenso wird  $\text{جنوب}$  von Hâgî Chalfa in der Bedeutung „Sud“ gebraucht. Hammer-Purgstall, Encyclop. Uebersicht p. 347, und wenn die ehemalige Benennung der beiden Pole des Magnets wirklich aus dem Arabischen stammt, Kosmos II, 294

Oder auch man identifizierte die Welt mit dem Menschen, und dann war die Sonnenseite das Angesicht, die Vorderseite und die entgegengesetzte der Rücken, wie sich dieselbe Uebertragung auch bei den Aegyptern findet<sup>1)</sup>. (Plut. d. Iside 32. Grimm Gesch. d. d. Spr. 985 N.)

Zu dem Letzteren wurde nun allerdings die Bezeichnung des Südens als der rechten, des Nordens als der linken Seite nicht stimmen, allein diese Bezeichnung, welche man gewöhnlich als secundär betrachtet und von קדם und אחר ableitet, ist vielleicht selbst eine ursprüngliche, von derselben dualistischen Anschauung ausgehende; „Rechts“ und „Links“ wären alsdann parallel und congruent zu „Vorn“ und „Hinten“, gleichsam eine Uebersetzung dieser Vorstellung, und Licht und Dunkel, vordere und hintere, rechte und linke Seite würden dann immer denselben Gegensatz ausdrücken, denselben Inhalt in anderer Form wiedergeben.

So z. B. wird auch in den Hieroglyphen rechts durch aufgehendes Licht (Ost), links durch das Bild für West gemalt (Dietrich, Abhdlg. f. semit. Wortf. p. 232). Bei Homer, der den Westen auch μετόπισθε nennt (Od. 13, 240), wird in der berühmten Stelle II. XII, 239 die Lichtseite die rechte Seite genannt.

Εἴτ' ἐπὶ δεξιῇ ἴωσι πρὸς Ἥῳ τ' Ἡελιόν τε  
Εἴτ' ἐπ' ἀριστερὰ τοίγε ποτὶ ζόφον ἡρόεντα<sup>2)</sup>.

Andres, dell'origine d'ogni lett. T. II. c. 10 p. 89 ed. 1806<sup>3)</sup>, so ist 𐤔𐤍 in der Bedeutung „Süd“ sogar ein terminus technicus geworden

1) In der von Gesenius (Thes. s. v. אחר) angeführten Stelle Kimchi's לפי שהפנים הם המזרח והאחור המערב u. s. w. scheinen diese beiden Auffassungen nicht strenge geschieden zu sein. Im Commentar des Bechaji zu Deut. 45, 27 werden verschiedene Erklärungen der Benennungen קדם, ימין u. s. w. gegeben. Eine derselben scheint das Zeitmoment als massgebend zu betrachten: וקדם כי מאתנו רוח קודם לזרוח; die Benennung des Ostens mit פנים wird daher abgeleitet, dass dem Midrasch zufolge Adam mit dem Gesichte nach Osten erschaffen wurde, was vielleicht nur eine bildlich-bagadische Form für die gewöhnliche Erklärungsweise ist: letztere kommt übrigens in derselben Stelle bei Erklärung von ימין vor: כל שם ימין של אדם: הפינה למזרח.

2) Das homerische ζόφος wird von Strabo (I p. 34, X p. 455 auf den Norden bezogen; derselben Ansicht ist Voss (Mythol. Briefe II. 88, 2. Ausg. Völker, homer. Geogr. u. Völkerk. p. 42. Von Gesenius wird unter צפון (im Handwörterb.) das homerische πρὸς ζόφον angeführt, und Herzfeld (Gesch. d. Volkes Isr. 2. Abth. II. 338) vergleicht damit, wenn auch zunächst als mythische Benennung, das צפון Job 26. 7 (auch Hiob 14. 13 wird שאול mit dem Ztw. צפן in Verbindung gebracht). Nimmt man noch dazu, dass Homer nur eine Zweiteilung der Erde in eine helle und dunkle Seite kennt (Völker a. a. O.), so liegt die Vermuthung nahe, dass ζόφος das im Griechischen keine eigentliche Wurzel hat, — wie Ἰ.ε.ρ.ος von ערב — von צפון abzuleiten sei, und zwar in dem Sinne, dass beide die dunkle Seite überhaupt, den Westen sowohl als den Norden bezeichneten. Dass צפון in der dichterischen

und selbst Aristoteles identifiziert Rechts und Links, Vorn und Hinten, Oben und Unten, insofern als er die drei Ersteren als die vorzüglicheren ansieht (Zeller Philos. d. Griechen, 2. Ausg. II, 2 p. 350, 407, 427, 436; Lipsius elector. I. II c. 2. p. 300). Eine ganz ähnliche Substituierung der Begriffe Vorn und Rechts, Links und Hinten scheint zu Grunde zu liegen, wenn im Korān diejenigen, welchen das Buch hinter ihren Rücken gegeben wird (Sur. 84, 10), an einer andern Stelle (Sur. 56, 9. 40) اصحاب اليمين und اصحاب الشمال genannt werden, im Gegensatze zu den اصحاب اليمين und اليمين (56, 8. 26), denen das Buch in die rechte Hand gegeben wird. An die Vorstellung von „Rechts“ knüpft sich die der Priorität, an die von „Links“ die der Inferiorität, was hintangesetzt wird kommt auf die linke Seite und umgekehrt (Gen. 48, 13; Rosenmüller zu Ps. 110, 1. Matth. 25, 32. Gesen. zu Jes. 38, 17). Trotz der berühmten Bittschrift Franklins für die Gleichstellung der linken Hand mit der rechten, wird erstere und Alles was mit ihr zusammenhängt doch immer stiefkindlich behandelt und danach benannt<sup>1)</sup>. Das griech. δεξιός ist gleichbedeutend mit

Sprache diese allgemeinere Bedeutung habe, lässt sich auch aus den von Gesenius (Thes. s. v. צפון, zu Jes. 24, 15. I p. 768) angeführten Stellen schliessen, in welchen צפון dem ים und מזרח entgegengesetzt wird. Nimmt man an, dass der Dichter mehr die Urbedeutung von צפון vor Augen gehabt, so werden (Jes. 49, 12. Ps. 407, 3) צפון und ים als die beiden dunklen Seiten in Parallele gesetzt, während Amos 8, 12 צפון in seiner allgemeinere Bedeutung dem מזרח entgegengestellt wird. Dass die Griechen ζέφρος von den Semiten entlehnt, darf man um so eher annehmen, als derartige Wörter leicht — zunächst durch Seefahrer — aus einer Sprache in die andere übergehen. So finden sich die germanischen Benennungen der Himmelsgegenden in den romanischen Sprachen wieder; so stammt von شرقی (die heutigen Araber nennen auch den Südwind Scharkiyeh — Robinson bibl. res. I. 305 ed. 1841) Seiroeco portug. Xaroco, span. Siroco und Xaloque (Diez W. B. p. 310), von letzterem Xaloque ist wiederum das nennarabische شلوك oder شلوق Südostwind (German. de Silesia Fabr. p. 1048; Cañes Gramm. ar. esp. p. 249; Berggren Guide des Voy. 716, 729 entstanden, so wie wahrscheinlich aus it. Libeccio (Lips das Wort نوبالج Auster (Dombay p. 53). El. Levita führt (im Meturgeman) s. v. גרב ein italienisches גארבין an; ohne Zweifel meint er damit Garbino, frz. Garbin, der Südwestwind auf dem Mittelländischen Meere, welches Wort aber nicht von גרבית, sondern von غربي stammt. (Auch Jelinek verwechselt diese beiden, wenn er — Sephat Chachamim p. 27 — chal. גרביתא mit arab. غربي (גרביתא השמש) statt mit جربیآء, Mas üdi Not. et extraits VIII, 146 hat die Form جربی) zusammenstellt).

1) Das engl. left hand ist in dieser Beziehung sehr bezeichnend. Wie Horne Tooke: Diversions of Purley ed. Taylor p. 307) meint, ist left das Particp. pass. von to leave, und bedeutet also die Hand, die man ruhen

glücklich, und bei jeder feierlichen Handlung geschah die Bewegung nach der rechten Seite hin (Völcker l. l. Heyne zu II. I, 597), weil diese glückbedeutend, wie die linke von ungünstiger Vorbedeutung war<sup>1)</sup>. Dieselbe Vorstellung liegt auch den Wörtern سمال und بربح zu Grunde<sup>2)</sup> (Bochart hieroz. I p. 19; Pocock. spec. hist. Ar.

lasst, die allein gelassen wird. Als Beweis für diese Erklärung wird eine Stelle aus Spenser's Faerie queene angeführt, in welcher von einem Riesen erzählt wird, der, nachdem ihm der linke Arm abgehauen worden, in one alone left hand, in der übriggebliebenen (hier rechten) Hand die Kräfte zweier Hände vereint. Auch sinister wird — allerdings in einem andren Sinne — von Plutarch (quaest. Rom. c. 78) und Festus (s. v. sinistrae aves) von siene abgeleitet.

1) Ebenso heisst es im Talmud, dass bei einer gottesdienstlichen Handlung die Wendung (פנייה) rechtshin geschehen müsse; auch hat der Talmud den Ausdruck מירמין für „vorzüglich“ (Sotah 34; Jomah 10; Horajoth 12). Welche Vorstellung man mit der linken Seite verknüpfte, zeigt sich u. A. an dem Namen des Dämons סמאל — „der Linke“ wie Herzfeld (l. l. 282 u. 338) übersetzt — und dessen Identität mit Schemäl Chwolsohn (Ssab. II, 220) für sehr wahrscheinlich hält. Mövers (Phoen. I. 224) hingegen stellt סמאל mit سم und سموم zusammen, und diese Erklärung hat in der That mehr innere Wahrscheinlichkeit. Die meisten Engelnamen endigen auf אל, auch die Namen der gefallenen Engel, wie die in Gesen. Thes. s. v. עזאזאל neben Sammael genannten Azazel, Azael, Machazael und die Zusammensetzung mit סמ, סמאל, سم passt um so mehr, als Sammael — wie aus den bei Buxtorf s. v. angeführten Stellen erhellt — zunächst der Todesengel ist. An einigen Stellen (Wagenseil, Sotah p. 194, 198. Pirke d. R. Eliezer c. 27. Bartolucci l. 317) wird er allerdings als Satan dem Gabriel (oder Michael) entgegengestellt. Satan selbst aber wird mit dem Todesengel identificirt. Mahmon, Moreh Neb 3, 21. Eine ähnliche Vorstellung liegt wohl auch der Stelle zu Grunde: والجبال خلقنا من نار السموم (Sur. 15. 27). Ein eigenthümliches Zusammenreffen ist es, dass die Türken den Samüm Samiel nennen. Fundgr. d. Or. VI, 396, welche Benennung, wie Berggren (p. 794) sagt, aus einer Corruption von Schamiélé, vent de Syrie (شام) entstanden ist.

2) Wie bei anderen Völkern. Friedreich, Symbolik und Mythologie der Natur p. 523. Chwolsohn. Ssab. II, 140) galt auch bei den Arabern den בני ערב besonders der Rabe als ominöser Vogel, wie aus den bei Aruch (s. v. טור) und Bochart angeführten Stellen hervorgeht; in den dort angeführten Midraschstellen (M. Kohelet s. 7 u. 10) wird das עוף השמים (Eccles. 10, 20) auf den Raben bezogen. Die Vorstellung, welche der von Grünm. (Gesch. d. d. Spr. p. 985) aus dem Cid angeführten Stelle:

a la exida de Vivor ovieron la corneja diestra

e entrando a Burgos ovieron la sinistra

zu Grunde liegt, ist also vielleicht auch — wie noch manches Andere im Cid, und wie die Benennung Cid selbst, oder vielmehr „mio Cid“ (سمدي), wie er fast durchgängig genannt wird — arabischen Ursprunges. Dass alle derartige Vorstellungen auch nach Einführung des Islám noch gangbar waren, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil es im Wesen superstitiöser Gebräuche liegt, dass sie insofern wirklich superstites sind, als sie die religiösen Anschauungen, mit denen sie ursprünglich zusammenhingen, lange noch überleben.

p. 313 ed. White, Dietrich a. a. O. S. 235), so wie den von ימין (ימין<sup>1</sup>) und שלם gebildeten Wörtern, zu welchen letzteren auch das nenarab. ميسوم (Fleischer de gloss. Habicht. I. 47) gehört<sup>2</sup>). Wie Rechts und Vorn, Links und Hinten als adäquate Begriffe aufgefasst werden, zeigt sich auch in einer Stelle des Festus (s. v. posticum ostium p. 220 ed. Müller): . . . et dexteram aulicam, sinistram posticum dicimus. Sic et ea coeli pars quae sole illustratur ad meridiem, antica nominatur, quae ad septentrionem postica. Letzterer Satz steht — wie C. O. Müller z. St. bemerkt — in Zusammenhang mit der Stelle des Varro (VII, 7. p. 118 ed. Müller; Festus p. 339), wo, in Bezug auf das Templum des Augurs der nach Süden schaute, letzterer die Vorderseite und dem entsprechend der Osten die linke Seite genannt wird. So ist denn aus der Synonymität und Wahlverwandtschaft zwischen Ost und Süd, indem beide so zu sagen die Rollen tauschen, das Schwankende der römischen Anschauungen und Bezeichnungen — zugleich im Gegensatz zu dem consequenteren griechischen Sprachgebrauch — entstanden, und das was Arnobius (advers. Gent. 4, 5) in Bezug auf die Dii laevi et laevae<sup>3</sup> sagt, dass diese Einteilung in rechts und links eine subjektive, wandelbare sei, findet innerhalb der römischen Anschauungsweise seine thatsächliche Bestätigung. Nach der Angabe des Livius (Grimm a. a. O. 982; Niebuhr röm. Gesch. II, 701, 3. Ausg.) schaute der Augur bei einer Inauguration nach Osten. Dann war von den beiden Lichtseiten die eine, der Osten, die vordere, die andere, der Süden, die rechte Seite, wie auch Gesenius (Thes. s. v. אֶזֶר) auf diese Analogie mit den semitischen Benennungen hinweist. Nach dem anderen von Varro angeführten Brauche

1 Gemäss dieser doppelten Bedeutung von عَمْس wird auch Jemen, das Land zur Rechten, wie Dekhan (Lassen, Ind. Alterthumsk. I, 78 N.) im Sinne von „glücklich“ erklärt. Gol. ad Alfergân p. 83. Rommel Abhandl. Arab. p. 20; Rosenmüller Anal. arab. III, 17; Johaunns hist. Jem. p. 26), und so ist wohl auch die Benennung Arabia felix, *arabifera* entstanden. Nach der Stelle bei Ritter Erdk. XII, 229) wäre Ar. felix der ältere Name.

2 In diesem Sinne ist vielleicht die Stelle Ez. 21, 27: בִּימִינִי דָּקִהָהּ zu übersetzen: Zu seiner Rechten — glückverheissend — war das Omen — Jerusalem! Nimmt man ימין im Sinne von „Hand“, so ist dieser Satz, mitten in der drastischen Lebendigkeit des Verses, ziemlich inatt; wird aber בִּימִינִי als gleichbedeutend mit לִימִינִי aufgefasst, so bildet er den Schlusspunkt der gespannten Erwartung, die sich in den vorhergehenden kurzen Sätzen ausspricht. „Jerusalem!“ ist gleichsam der Ausruf des Augurs, die Lösung der Spannung und das Lösungswort zur That, die in den gleich darauf folgenden Sätzen ihren Ausdruck findet, und בִּימִינִי ה' הֵק' bildet so den Uebergang von Vs. 26 zu Vs. 27.

3) An einer anderen Stelle (adv. g. III, 26), wo Arnobius von der Dea Laeverna, Bellona und anderen dunklen Mächten spricht, gebraucht er den Ausdruck Numina laeva. In diesem ohne Zweifel nicht römischen Sprachgebrauche hat laevus die ursprüngliche Bedeutung „unheilvoll, finster“.

blickte der Augur nach Süden (der zu Inaugurierende schaute übrigens auch bei Livius nach Süden), und der geehrte Osten war zur Linken. Es sind also, wie Hartung (*Religion d. Römer I*, 118) sagt, der Osten und der Süden, von denen der eine Licht, der andere Wärme spendet, die zwei geehrtesten Weltgegenden. Dadurch aber dass der Süden die vordere Seite ward und der Augur dem entsprechend die übrigen Weltgegenden feierlich benannte, entstand ein Widerspruch mit der gewöhnlichen Vorstellung, die Rechts, Vorn und Licht als verwandte Begriffe ansieht, und zugleich ein Schwanken in den mit dexter und sinister verbundenen Vorstellungen. Während im Sprachgebrauche dexter durchaus die Bedeutung von *δεξιός*, „günstig, glücklich“ beibehielt, während die Adoratio der Götter nach der rechten Seite hin geschah (Plaut. *Curculio I*, 1, 70), heisst sinister bald „glücklich“, bald „ungünstig, unglücklich.“ Der Osten, die glückverheissende Lichtseite, war durch die Auguren die linke Seite geworden; die mit „Links“ sich verknüpfenden Vorstellungen treten in den Hintergrund vor denen, die man mit „Licht“ verbindet: die linke Seite hatte gleichsam die Weihe erhalten, und darnach waren Naturerscheinungen, wie Blitze, auf der linken Seite ein günstiges Zeichen, während bei dem persönlichen Omen, wie Niesen und Ohrenklingen (Erkl. zu Plin. *H. N.* 28, 5; Pauly *Realencyclop.* s. v. *Divinatio* p. 1137), bei welchen die körperliche Bestimmung näher lag, die rechte Seite in der That die rechte Seite ist, und ihr altes Recht behauptet, die glückverheissende zu sein. Und so nennt Festus an Einer Stelle (p. 74 ed. Muller) *dextra auspicia, prospera*, an einer andern (p. 339 s. v. *sinistr. av.*) sagt er, durch das Schauen der Auguren nach Süden sei es wahrscheinlich entstanden, ut *sinistra meliora auspicia quam dextra esse existimentur*<sup>1)</sup>. Durch die Kunstsprache der Auguren wurde also Ost und linke Seite identisch, und so ist z. B. bei Horaz in der Stelle (*Od.* 3, 27, 10)

„*Oscinem corvum prece suscitabo Solis ab ortu*“

unter Letzterem wohl die linke Seite gemeint. Plinius versteht unter *laeva pars*, *laevum latus* den Osten; so in der Stelle *II. N.* 11, 8 (6) von den Planeten: *contrarium mundo agere cursum*, i. e. *laevum*, *II*, 47 (48) von den Winden: *a laevo latere in dextrum ut sol ambiunt*; auch in der von Grimm (p. 982) angeführten Stelle (28, 2) von der Adoratio: *quod in laevum fecisse Galliae religiosus credunt*, scheint *laevum* nicht den Norden sondern entweder

1) Der durch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dexter und sinister entstehende Widerspruch zeigt sich — vielleicht absichtlich — in der Stelle des Catull (45. 8. 17): *Amor, sinistra ut ante, dextram sternit approbationem*. In den romanischen Sprachen hat sich übrigens sinister in der Bedeutung „ungünstig, unheilvoll“ erhalten, und eben so dient die rechte Seite zur Bezeichnung des Südens, wie bei Dante (*Purg.* I, 22: *io mi volsi a man destra, e posi mente all' altro polo*).

den Osten oder die linke Seite des Körpers (im Gegensatze zu totum corpus circumagimus) zu bezeichnen <sup>1)</sup>.

Während so bei den Römern, wahrscheinlich durch die Abwechslung latinischen, sabinischen und etruskischen Gebräuches (Pauly 1176), sich der jedesmalige Standpunkt veränderte, und Rechts und Links gleichsam die Plätze wechselten, wie sich denn dieses Schwanken fast als Oxyiron in der Stelle (Cic. de Div. 2, 39; Grimm p. 983) kund giebt: quamquam laud ignoro, quae bona sint sinistra nos dicere, etiam si dextra sint; während es wahrscheinlich auch diesem Wechsel zuzuschreiben ist, dass z. B. der Rabe zur Rechten dasselbe bedeutet was die Krähe zur Linken — verbinden sich bei den Griechen mit Rechts und Links immer dieselben Vorstellungen, und selbst in den Benennungen ἀριστερός und εὐωνυός zeigt sich diese Anschauung um so deutlicher, als beide Ausdrücke Euphemismen zu sein scheinen. Bei den Griechen stimmt aber noch die wissenschaftliche Anschauung mit der poetisch-volksthumlichen überein, indem auch Aristoteles (de Coelo II, 2) <sup>2)</sup> den Osten die rechte Seite nennt, weil dort der Anfang der Bewegung sei, eine Ansicht, die auch (Plut. de plac. phil. II, 10; Stobaeus <sup>3)</sup> ecl. phys. I, 358 ed. Heeren) dem Plato und Pythagoras zugeschrieben wird. Letztere Ansicht scheint auch der Stelle des Plinius — II, 54 (55) — zu Grunde zu liegen, wo er von den Blitzen sagt: Laeva prospera existimantur, quoniam laeva parte mundi ortus est. Unter dem Mundi ortus ist vielleicht — namentlich nach der Erklärung, die Plinius (II, 1) von Mundus giebt — nicht der Sonnenaufgang, sondern, wie bei Aristoteles, Plato und Pythagoras, ἀρχὴ τῆς κινήσεως zu verstehen: den Osten nennt aber Plinius wie immer laeva pars.

Der Osten war also bei den Griechen die rechte Seite, eben weil er die Lichtseite ist, und dass die Anzeichen zur rechten Hand als heilweissagend betrachtet wurden, bedarf eigentlich keiner Begründung, da sich mit der Vorstellung von „Rechts“ die von „Glück“ verbindet, wie dasselbe sich bei den Semiten kund giebt. Bei der Annahme, dass diese Anschauung eine secundäre sei und sich daraus ergebe, dass der Vogelschaner das Angesicht dem

1) Von denselben Celten heisst es bei Athenaeus Deipnos IV. p. 152. II, 93 ed. Schweigh.: καὶ τοὺς θεοὺς προσηγορεύουσιν ἐπὶ τὴ δεξιᾷ στρατόμενοι. Hier ist also auch unter δεξιᾷ die rechte Seite des Körpers gemeint: wenn man δεξιᾷ im Sinne von „Ost“ nehmen dürfte, so würde diese Stelle mit der des Plinius übereinstimmen.

2) Dass Aristoteles auch auf den Volksglauben Rücksicht nimmt, lässt sich vielleicht daraus schliessen, dass er in demselben Cap. — da wo er von dem Unterschied der subjectiven und objektiven Benennung durch rechts und links spricht — auch die μάταια erwähnt.

3) Bei Stobaeus eclog. I p. 358 ed. Heeren wird auch die Ansicht des Empedocles mitgetheilt, wonach der Süden die rechte, der Norden die linke Seite ist.



Norden als dem Göttersitze zugewendet<sup>1)</sup>, müsste jedenfalls der Norden irgendwie als Gegenüber, als Vorderseite vorkommen, was aber durchaus nicht der Fall zu sein scheint<sup>2)</sup>. Die Bezeichnungen für rechts und links sind selbständige, unabhängige, und ebenso wenig ist daraus umgekehrt zu schliessen, dass die Nordseite als Vorderseite gegolten habe. Bei einer geographischen Bestimmung könnte eher noch dieses viertheilige, wechselseitige Beziehen statt finden, und so könnte die Meinung Röth's (Gesch. uns. abendl. Philos. II. 793): „Aus der beim nächtlichen Steuern massgebenden Richtung des Angesichtes gegen Norden zum Himmelspol... erklärt sich die Eintheilung des Himmels in eine rechte, östliche, und linke, westliche Hälfte“ wenigstens als Unterstützung der anderweitigen Auffassungsweise ihre Geltung haben.

Die meisten dieser Benennungen gehen von einer dualistischen Auffassung aus und so kann der Osten im Gegensatze zum Westen ebenso die rechte Seite genannt werden, wie — im Gegensatze zum Norden — der Süden auch die vordere Seite heissen kann; die rechte Seite ist die vordere Seite, und so ist auch das von Grimm (S. 987) angeführte alts. *forthora*, *vorthere* = *dextera* vielleicht nicht als Gegensatz zu dem bairischen Vornen für Süd und Hinten für Nord (p. 985) zu betrachten; es liegt vielmehr derselbe dualistische Gegensatz Beiden zu Grunde.

Bei den Römern traten nun allerdings, durch die *Determinatio* der Auguren, die vier Weltgegenden und ihre Benennungen in gegenseitige Relation, aber auch hier tritt wenigstens das klar hervor, dass man die Lichtseite überhaupt, sei es Ost oder Süd, als Gegenüber, als die vordere Seite ansah. Wie die Pflanze zum

1) Am wenigsten statthaft scheint dieses bei der Stelle des Homer (II. 12, 239) zu sein, da bei Homer Nord und Süd nur als *Boreas* und *Notus* vorkommen.

2) Die Identität von „vor“ und „gegenüber“ zeigt sich auch in den Wörtern *נֶגֶד*, *נֶגֶד* — verstiummelt aus *מִנְחָל*, wie Ewald Kr. Gr. 8. 612 § 331 annimmt — in *נֶגֶד*, *נֶגֶד* und *נֶגֶד*, wenn nach Michaelis (Suppl. p. 1593 auch *נֶגֶד*, Hochland, so genannt wird, quod oculis eminus exposita sunt, wonach sich also der Name der Provinz *נֶגֶד* mit *הַר הַנֶּגֶד* (Ges. Thes. s. v. *קֶדֶשׁ*) noch anderweitig berührt; ebenso ist lat. *ante*, in der alteren Form *anti*, identisch mit *anti* (Bopp. Gloss. 6a, 12a). Wie aber diese Begriffe wiederum mit „recht“ zusammenhängen, zeigt sich in *נֶכַח*, das nach Ewald (a. a. O.) dem Ursprunge nach „recht, gerade“ bedeutet; so scheint auch das *נֶגֶד* Prov. 8, 6 gleichbedeutend mit dem darauf folgenden *מִנְחָל*, *נֶגֶד* (vs. 10) zu sein Michaelis l. c.). Die Vorstellung der Lichtseite als dem Angesichte gegenüber stehend, dürfte vielleicht auch einem Sprachgebrauche zu Grunde liegen, den W. v. Humboldt (am Schlusse seiner Abhandlung „Ueber die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen“ von den Neuseeländern anführt: „E māra . . . heisst also wörtlich: o gegenüber. Zugleich aber . . . heisst māra ein offener, der Sonne ausgesetzter Platz und ist dasselbe Wort mit Mārama hell, erleuchtet, licht“.

Lichte emporstrebt, so wendet sich der Mensch der Sonne zu; die Lichtseite ist seine Kiblah — der schimmernde Orient, wie der sonnige Süden. Ihren poetischen Ausdruck findet aber diese Anschauung in der schönen Stelle in Goethe's römischen Elegien:

....Als mich ein graulicher Tag hinten im Norden umfing,  
Und ich über mein Ich, des unbehiedigten Geistes  
Dustere Wege zu spah'n, still in Betrachtung versank.“

## Z u s ä t z e.

Ein Aufsatz „Direzioni rituali etc.“ im zweiten Hefte der von Hrn. Prof. Ascoli herausgegebenen Studj orientali e linguistici (1855 p. 234 ff.) weist nach, wie bei verschiedenen Völkern die eine oder die andere der Weltgegenden, in Bezug auf Gebet, Omina, Todtenbestattung u. s. w., einen Vorrang vor den übrigen hatte. Ohne das dort Gesagte, zum Theil auch Bekannte, hier wiederholen zu wollen, erlaube ich mir für diejenigen, welche jenen Aufsatz oder vielleicht den obigen gelesen, eine kleine Nachlese zu halten.

Die Vorstellung, die man von der einen oder anderen Weltgegend hatte (denn das Meiste gehört der Vergangenheit an), ist, wie es scheint, oft durch speciell geographische Verhältnisse bedingt; nach dem zunächst nördlich gelegenen Lande z. B. bildet sich die Vorstellung vom Norden überhaupt. Abgesehen von diesen Modificationen ergibt sich im Allgemeinen ohngefähr Folgendes: Der Osten gilt zumeist als Kiblah, zugleich auch als glückbringende Seite; letztere Eigenschaft theilt der Süden mit ihm, der im Range auf ihn folgt (Manu 3, 87. W. v. Humboldt Kavispr. I, 131). Den Gegensatz zum Osten bildet der Westen: ist der Osten der Ursprung des Lebens, so ist der Westen das Land des Todes<sup>1)</sup> (Max Müller Science of language II. Ser. amer. Ausg. p. 534. 535. Duncker Gesch. d. Altth. II, 335). Der Norden kommt vielfach als heilige, selten oder nie aber als heilbringende Seite vor; er hat vorherrschend den Charakter des Furchtbaren und Erhabenen. Glück-

1. Die amerikanische Zeitschrift Atlantic monthly machte vor einiger Zeit in einem kurzen Aufsatz: „The custom of burial with the head towards the East“ auf die Stelle in Shakespeare's Cymbeline (Act IV. Sc. 2) aufmerksam, wo gesagt wird, Imogen solle mit dem Kopfe nicht mit dem Gesichte, wie Schlegel übersetzt, gen Osten begraben werden, und meinte, dieser Passus solle auf die vorchristliche Zeit der Handlung hinweisen. In einem anderen Blatte, The Nation, wurde gelegentlich einer Besprechung dieses Artikels nach guten Quellen berichtet, dass die „Rice-Nigger“ — wie die Neger in Südcarolina und anderen Reisgegenden sich selbst nennen — behaupten, die Hölle sei im Westen, und dass es nicht gut sei, die Sonne bei ihrem Untergange anzusehen; dass in ähnlicher Weise bei den alten Angelsachsen der Glaube geheircht, die Sonne sei beim Untergehen desswegen roth, weil sie alsdann in das Reich der Todten hinabschaue.

bringend ist der Norden vielleicht nur in so fern, als dort Kuvera, der Gott des Reichthums, thront<sup>1)</sup> (Schlegel, Sprache und Weisheit der Inder p. 193. Bohlen, das alte Indien I, 241). Eine ähnliche Vorstellung scheint auch der Stelle מַצְפֹּן זָהָב יָאֵתָהּ (Job 37, 22) zu Grunde zu liegen. Im Gegensatze zur Milde des Südens (Vs. 17.) und parallel zu den Erscheinungen, wo aus der Finsterniss das Licht hervorbricht (Vs. 11. 21), wird hier gesagt, aus dem dunklen Norden kommt das leuchtende Gold, Glanz umgiebt den furchtbaren Gott.

Eigenthümlich sind auch die Ansichten, die in Bezug auf den Norden und zum Theil an Job anknüpfend in den späteren jüdischen Schriften vorkommen.

Der Talmud (B. Bathra 25a) bezieht dieses צִפִּין auf den Nordwind, der das Gold werthlos (flüssig) mache, insofern als er — nach Raschi's Erklärung — durch seinen schädlichen Einfluss die Lebensmittel im Preise steigen, das Gold fallen macht (in Circulation bringt?). Wer reich werden will, heisst es ferner, soll sich beim Gebet nach Norden wenden. Zugleich als Erklärung des in demselben Cap. (Job 37, 9) vorkommenden מִן־קִרִּים wird gesagt, die Welt gleiche einer Exedra<sup>2)</sup> (עוֹנֵם כְּאַבְסֻדְרָה הוּא דְּרֹמָה), d. h. sie ist nur auf drei Seiten begränzt, auf der vierten, der nördlichen offen und unbegränzt (אֵינוֹ מְסֻכָּךְ) heisst es im Aruch s. v. (אַבְסֻדְרָה). Letztere Ansicht findet sich besonders ausführlich in den Pirke d. R. Elieser (Cap. 3. Eine Variante, mit Bezug auf Job 26, 7 in Jalkut zu Jerem. 1, 14. § 263.): „Die nördliche Ecke (רֵיחַ פֶּתַח הַצִּפִּין) hat Gott erschaffen, aber nicht vollendet; er sagte, Jeder der sich für einen Gott ausgiebt, komme und vollende diese Seite . . . dort auch, im Norden, ist der Aufenthalt der Kobolde, der Erdbeben, der Geister (Winde?) der Schedim, der Donner und Blitze (שֵׁם הוּא מְדוּר לְמוֹזְקִים וְלַעֲוֹנוֹת לְרוּחוֹת). Von dort her kommt alles Böse, wie es heisst (Jer. 1, 14) מִצְפֹּן הַפֶּתַח הָרָחָק.“ Dass der Norden — die grimme Ecke, wie er bei Grimm Rechtsalterth. IV. 84 genannt wird — nicht ausgebaut sei, erinnert an die von Grimm (Gesch. d. deutsch. Sprache 982 N.) angeführten Ausdrücke a nulla ora,

1) In der Märchensammlung des Somadeva (Brockhaus Uebers. p. 84) heisst es in einer Stelle, in welcher die Weltgegenden theils nach allgemein kosmischen, theils nach geographischen und historischen Verhältnissen classificirt werden: Der Norden ist zwar reich, aber beschmutzt durch Berührung mit Barbaren; der Westen wird nicht verehrt, weil er die Ursache ist, dass Sonne und Sterne untergehen: der Süden ist verflucht, denn dort hausen die Rakshasas und herrscht der Todesgott. Von Osten aber geht die Sonne auf, über den Osten herrscht Indra, der Jähnavi fliesst nach Osten.

2) Dieselbe Vergleichung der Welt mit einer Exedra kommt anderswo (Menachoth 29b, Jalkut Gen. 2. 4. § 19) in anderer Weise vor, aber die dort gegebene Erklärung „wer aus ihr herausgehen will, der mag herausgehen“ scheint ein späteres Glossen und die obige Fassung die ursprüngliche zu sein.

swott nuoren, denen die Vorstellung das Unbegrenzte zu Grunde liegt. Ist ferner der Norden unvollendet, so liegt der Gedanke nahe, dass alles Unvollendete und Unvollkommene, also auch die Dämonen, dem Norden angehören: denn die Schedim sind unvollendete Wesen; sie wurden Freitag Abend in der Dämmerung (בֵּין הַשְּׁמֹשׁוֹת) erschaffen (Aboth 5, 9.). Gott hatte ihre Seelen schon geschaffen und war gerade im Begriff ihnen auch die dazu gehörigen Leiber zu geben, als der Sabbath anbrach und es mithin zu spät war (Bereschith Rabba sect. 7. Ende). — Da sich ausserdem mit der Vorstellung vom Norden die des Oeden und Wüsten verbindet, so eignet es sich auch in dieser Beziehung zum Aufenthalt für böse Geister, die gerne in Einöden (הַרְבֵּה Berachoth 3a), Grabstätten (Chagiga 3b) und Wüsten (ἀνδρῶν τοποί Mt. 12, 45) hausen<sup>1)</sup>. (T. Jonathan zu Deut. 32, 10. Gesen. zu Jes. 13, 21. Diese Ztschr. XIX. 81).

Diese Stelle der Pirke d. R. Elieser erinnert einigermassen an die parsische Vorstellung, wonach die Daēvas im Norden hausen (Spiegel, Uebers. d. Avesta I, 242 N. Windischmann, Zoroastr. Stud. p. 224. 226. Burnouf Comment. sur le Jaçna p. CXI N. Q.), während im Osten der erhabene Berg ist, von welchem aus Mithra die Welt erleuchtet (Burnouf l. c. p. LXV. Weber, ind. Studien. III, 409. Spiegel l. c. I, 260. Ztschr. XIX. 57). Doch konnte dieses Zusammentreffen der jüdischen — aber jedenfalls einer späteren Zeit angehörigen<sup>2)</sup> — Vorstellung mit der parsischen eine zu-

1) So sagt Nachmanides zu Lev. 17, 7, der Name שְׂרִים sei von dem Aufenthalte in wüsten Gegenden (מְקוֹם שָׁוִי) hergenommen; ihr vorzüglichster Aufenthalt sei aber in den äussersten Grenzen, wie z. B. auf der Nordseite, die wegen der Kalte unbewohnt und öde ist — Zu Exod. 32, 1 bemerkt er, zur Erklärung warum Aaron das goldene Kalb verfertigte: die Israeliten waren in einer dürren und öden Wüste; alle Verwüstung und Zerstörung der Welt kommt aber vom Norden, wie es heisst Jerem. 1, 14: Vom Norden kommt das Böse, was sich, wie deutlich zu ersehen, nicht auf Babel, sondern auf die linke Seite bezieht, von woher die strafende Gerechtigkeit Gottes (מֵרֵם הַדִּיךְ) kommt, wie denn auch in der Vision des Ezechiel (Ez. 1, 10) der Stier auf der linken Seite ist; darum glaubte Aaron, dass der Zerstörer (הַמַּחֲרִיב) in der Wüste, dem Hauptsitze seiner Macht, den Weg weisen würde. Unter dem Zerstörer versteht N. Satan T. Jonathan zu Ex. 32, 19) oder Sammael (Geiger, Was hat Mohammed &c. p. 166. Assemani bei Selden de Diis syr. I, 4. p. 127 ist also vielleicht kein Schreibfehler. Die bei Nachmanides mehrfach vorkommende Contrastirung der linken und rechten Seite (z. B. zu Ex. 14, 31. 15, 2. Deut. 33, 2. Gen. 49, 24) ist kabbalistischen Ursprunges (Frank, Kabbala Uebers. p. 148. Gratz, Gesch. VII, 504), wie denn auch die Häufung alles Bösen auf den Norden vorherrschend kabbalistisch ist (Kuorr v. Rosenroth, Kabb. den. I. 660 s. v. צַפֹּן). Die Ansicht, dass Asasel ein Dämon der Wüste sei, findet sich ebenfalls bei Nachmanides (Levit. 16, 8).

2) Der Talmud scheint von einem Aufenthalte der Dämonen im Norden Nichts zu wissen. So wird z. B. in der angeführten Stelle B. Bathra 25b das צַפֹּן Jerem. 1, 14 einfach auf Babylon bezogen; eben so wird Sukkah 52a

fällige sein. Es liegt nahe, sich den finstern und kalten Norden als Sitz des Uebels zu denken; da רוח ebensowohl Geist als Wind bedeutet (LXX zu Ps. 103, 4), der רוח צפוני aber vielfach als schädlicher Wind vorkommt, so lag es ferner nahe den bösen Geist (רוח רע) vom Norden kommen zu lassen<sup>1)</sup>; möglich aber auch dass wie bei den שריב (Ges. Thes. s. v. שרב), so auch hier der berühmte Götterberg im Norden (Winer s. v. Berg des Stifts) sich in einen Sitz der Dämonen verwandelte, wie dieselbe Wandlung auch bei den Germanen vor sich ging (Grimm, Gesch. d. d. Spr. p. 982). Aber auch die — in Othonis lex. s. v. Aquilonaris ausgesprochene — Ansicht, dass man sich gewöhnt habe den Norden als unheilbringend anzusehen, weil von den nördlich wohnenden Völkern den Israeliten so viel Uebles zugefügt wurde — scheint nicht verwerflich. Jedenfalls bat man auch die parsische Vorstel-

das יצר הרע Joel 2, 20 auf den bösen Trieb (יצר הרע) bezogen, aber nur in so fern als es im Herzen der Menschen verborgen (צפון) ist; und doch hatte hier eine Beziehung auf den Norden sehr nahe gelegen, da anderweitig der יצר הרע vielfach mit Satan und dem Todesengel identifizirt wird; eine Vorstellung, die auch — beiläufig bemerkt — dem وادع شيطان (Ztschr. XV. 576 N.) — vielleicht mit Anklang an Angiamaijus — zu Grunde zu liegen scheint.

1) So z. B. werden Gittin 31b in Verbindung mit Winden ein שריא und כן נץ genannt, die, wie es scheint, zugleich Namen von Winden und von Dämonen sind. So ist denn wohl auch die Ansicht Movers' (Phön. I. 224) von der Identität des סמאל mit Samum, Samieli (Rosenm. bibl. Alth. III. 6 in sofern richtig, dass man diesen Namen — der als Samiel im B. Henoch vorkommt, Grätz I c) später so deutete. Die Ableitung von סס hat das gegen sich, dass סס, wie *gāqaxor*, eine vox media ist und nur in Verbindung mit סמ Gift bedeutet, während סס, סס — namentlich mit Vergleichung von Sur. 15. 27 — eine sehr passende Etymologie giebt. Dass in den Pirke d. R. Elieser Sammael sehr oft (Cap. 13. 27. 32. 45) vorkommt, ist vielleicht wie noch Anderes (vgl. Zunz G. V. 276. Grätz V. 223. 87,

arabischem Einflusse zuzuschreiben, wie vielleicht auch statt أنسام bei Geiger (Was hat Moh. p. 18 أسسم zu lesen. Speciell arabisch ist wohl auch die Sage (P. d. R. El. C. 7), dass die lauschenden Dämonen mit feurigen Ruthen: שבט: שש wohl mit Bezug auf כסבה דשביט vertrieben werden, so wie die

Erklärung des bei Sodom gebrauchten הפך (موتفكات Sur 9, 71. 53. 53. 69, 9) im wörtlichen Sinne als Umstürzung (Cap. 25. Sur. 11. 84. 15. 74), ferner die Sage, dass Elieser ein Geschenk Nimrods gewesen (C 16 Ztschr. XVI. 702) u. A. m. Sammael kommt meistens in kabbalistischen Schriften vor. Eisenmenger I. 820, II. 467, selten im Midrasch und noch seltener im Talmud. Die lange Erzählung am Ende des Pentateuch-Midrasch Debarim R. s. 11. in der u. A. Sammael (dem Worte סמאל zu Gefallen) geblendet wird, ist ein besonderer Midrasch — ähnlich dem bei Jelinek. Beth hamidrasch I. 115 f. — aus späterer Zeit, den man als Epilog den Rabboth beifügte.

lung vom Norden zunächst auf geographische und historische Verhältnisse zurückgeführt (Duncker Gesch. d. Alterth. II, 335, Burnouf l. c. p. CXI.), wie denn aus ähnlichen Gründen auch der Westen als Ort der bösen Geister vorkommt (Duncker l. c. p. 363). Neben diesen Gründen kann aber vielleicht auch hier der Grund geltend gemacht werden, dass wie bei den Daëvas selbst die bekannte Verwandlung der Götter in Dämonen stattfand (Bopp vgl. Gr. I, 1257 1. ed. Spiegel Erân p. 242, Avesta Uebers. I, 9. Duncker II, 13), so auch bei dem Sitze derselben der Aufenthalt der Götter naturgemäss sich in einen Aufenthalt der Dämonen verwandelt habe<sup>1</sup>). Vielleicht ist sogar die Verschiedenheit der Bedeutung von Apâkhtara und پاختر (Burnouf p. CXI, eben auch von diesem Wechsel der Vorstellung abzuleiten: es ist das um so wahrscheinlicher, als dieses Wort — wie Burnouf bemerkt — nur in einem beschränkten Sinne und nicht als allgemein geographische Bezeichnung gebraucht wird. Wenn nämlich irgend eine Weltgegend — oder Gegend — nicht nach objectiven Thatsachen, sondern nach subjectiven Vorstellungen die vordere, die obere, die hellere u. s. w. genannt wird, so kann mit dem Wechsel der religiösen Vorstellung — oder mit dem Wechsel des Aufenthaltes — auch diese Benennung auf eine andere Weltgegend übertragen werden, — wie ein ähnlicher Wechsel in Bezug auf den Süden vorkommt (Ztschr. II, 219. IV. 431.), im Lauf der Zeit vielleicht auf die entgegengesetzte, wie das pers. ناور (Vullers s. v.) davon ein Beispiel zu sein scheint.

Dass in einer der Stellen, wo von Mithra die Rede ist, der Osten „die rechte Seite, die rechte Hälfte“ genannt wird (Ztschr. IV. 248. VI. 248. Spiegel Av. Uebers. III, 95), konnte als Beweisen dienen, dass wenn anderweitig der Osten (oder sonst eine Weltgegend) die rechte Seite genannt wird, damit eben auch die rechte Hälfte gemeint ist, und dass es also nicht immer richtig ist, wenn man — wie das so häufig geschieht — aus dem Umstande, dass irgend eine Weltgegend die rechte genannt wird, den Schluss zieht, dass die nächst anliegende die vordere (resp. die hintere) sein müsse. Wenn z. B. Homer (Il. XII, 239.) von „rechts“ und „links“ spricht, so hat er dabei wie an anderen Stellen (Od. I, 24. VIII, 29. IX, 25. X, 190. XIII, 240, nur zwei Seiten im Auge, die Lichtseite (Ost und Süd) und die dunkle Seite (West und Nord) πρὸς ἥλιον<sup>1</sup>) (Od. XI, 15 f. u. passim). Ebenso hat man nur an zwei Hälften zu denken, wenn bei Stobaeus (Ecl. phys. I, 358 ed. Heeren) die südliche Seite die rechte, die nördliche die linke genannt wird, und wenn Plutarch Quaestt. Romm. c. 78. p. 155 ed. Wytténb. sagt, dass Einige den Norden den rechten und hohe-

1 Auch bei Gog und Magog wird der nördliche Wohnsitz mehrfach hervorgehoben (Ez 38, 6. 15. 39, 2).

2 In ähnlicher Weise, nur unter Annahme von 4 Weltgegenden, fasst dieses Gesenius auf (Hall. Encyclop. Art. Bibl. Geographie).

ren Theil der Welt nennen, so ist damit die Nordhälfte gemeint, die man sich als höher gelegen dachte (Rosenmüller b. Altthk. I, 1, 140. Ibn Ezra zu Gen. 28, 2. Ex. 33, 1.)

Ueherhaupt ist die Zweitheilung der Himmelsgegenden eben so sachgemäss als die Viertheilung. Letztere ergibt sich zunächst aus dem Aufenthalte in angebauten Gegenden, wo der Gesichtskreis ein beschränkter, also gar kein eigentlicher Kreis ist. Auf einer weiten Ebene hingegen, auf dem Meere, in der Wüste ist der Beschauer das Centrum eines wirklichen Kreises, der von selbst in zwei Halbkreise zerfällt; die eine Hälfte übersieht das Auge, die Andere ist im Rücken des Beschauers, während die Seiten nur verschwindende Punkte der Peripherie sind. Es ist also nach dieser Analogie, wenn man bei der Eintheilung der Weltgegenden zwei Seiten annimmt; die eine ist die Lichtseite, oder vordere, oder rechte Seite, die andere ist die dunkle, hintere, oder linke Seite. So bedeutete צפון ursprünglich wohl die dunkle Seite, sowohl Nord als West, und dieselbe Bedeutung hatte wohl auch ζόρον (Herzfeld Gesch. d. V. Isr. II, 2, 338) (oder vielmehr πρὸς ζόρον), das Hesychius mit σκότος, ἀγλὺς u. s. w. erklärt. Eben so scheinen קדם sowohl als قبل (قبول, قبله) die Lichtseite<sup>1</sup>, Ost und Sud, bezeichnet zu haben und die speciellere Bedeutung späteren Ursprungs zu sein. Bei dem nicht seltenen Wechsel von ע, ג und נ darf man wohl auch annehmen, dass sowohl ערב als auch das aram. ܥܪܒܐ ursprünglich die dunkle Seite bedeutet, und sich erst später in West und Nord gespalten, wie ja auch شام nicht nur den Norden, sondern auch den Westen bezeichnet, sich aber, wie es scheint, nur als Zeitbestimmung im persischen شام (vielleicht von شام occultavit) erhalten hat.

In dem Eingangs erwähnten Aufsätze (p. 240—243) giebt der Verf. ferner — zumeist nach Grimm — die Zusammenstellung einiger Ausdrücke für Rechts und Links. Es möge gestattet sein, auch hieran einige Bemerkungen aus einem anderen Sprachgebiete anzuknüpfen.

In Bezug auf die Benennungen der linken Hand<sup>2</sup>) — che è sinistra in italiano, laeva in latino, linke in tedesco — erklärt der Verf. das erstere: sinistra significa che sta al seno, e ciò perchè la

1) Eigenthümlich berührt sich mit den von قبل gebildeten Wörtern die Ztschr. XII. 559 angegebene Erklärung der japanesischen Benennung der Ostseite von „Sonne“ und „Entgegenkommen“.

2) Herr Prof. Ascoli berichtet in einer Note das im Text über dritta etc. gesagte und findet die Ableitung d. W. laeva von levare sehr gewagt, lässt es aber unberichtigt, dass sinistra als italiänisch (nicht als lateinisch) aufgefasst, dass „linke“ vom lenken der Pferde abgeleitet und gauchir mit γαυρός (Grimm p. 995) in Verbindung gebracht wird. Es ist eben das Geschick der linken Hand immer stiefkindlich behandelt zu werden.

sinistra imbracciava lo scudo e con quello si applicava al seno. Mit der — auch von Pott (Etymol. Forsch. II, 190. 1. Ausg.) gemuthmassten — Ableitung des Wortes sinister von Sinus (als Kleidseite) vergleicht Dietrich (Abb. f. sem. Wortf. 233) die von Simonis gegebene Erklärung d. W. שִׁמְאָל (Simonis lex. s. v. Ges. Thes. s. v.). So wie nun aber vielen Bezeichnungen des Linken die Vorstellung des Obliquen und Gekrümmten zu Grunde liegt<sup>1)</sup> (Grimm p. 989) und sich u. A. auch in den von Diez (Etym. W. B. s. v. stancare p. 331 1. ed.) angeführten *mano storta*, *sene-strarsi un piede* (das vielleicht direct mit sinus, seuo zusammenhängt) erhalten hat, so dürfte es angemessener sein, auch sinus, sinister in der allgemeineren Bedeutung des Gekrümmten und Gebogenen aufzufassen, das auch die Grundbedeutung von שִׁמְלָה zu sein scheint, so dass davon sowohl שִׁמְאָל als auch שִׁמְלָה (eig. falscher Gott, אֵל אֲחֵר) und שִׁמְלָה abzuleiten wäre. Dass letztere Benennung — wie ثَوْب von ثَاب, Gewand von wenden und vielleicht Kleid mit hleiduma etc. bei Grimm 989 zusammenhängt — von den Falten und Biegungen des Kleides<sup>2)</sup> beim Tragen desselben hergenommen ist, ergiebt sich schon daraus, dass das Ausziehen mit פָּשַׁט (quod fit explicando et expandendo, ut contra induendo vestis complicatur Ges. Thes. s. v.) ausgedrückt wird.

So wie dem Worte שִׁמְאָל die Vorstellung des Obliquen und Gekrümmten<sup>3)</sup>, so liegt dem Worte יָמִין die Vorstellung des Gera-

1. Es ist deshalb auch sehr wahrscheinlich, dass, wie Diez (s. v. Gauche) vernuthet, span. gaucha, schief, mit gauche zusammenhänge. Das Wort gauche selbst stellt Diez mit ahd. welk, schwach, matt zusammen. (In ähnlicher Weise nennt der Talmud (Menachoth 37a) — und zwar als Deutung des יָדָהָה Ex. 13, 16 — die linke Hand יָד כְּהָה.) Mit diesem gauche, das nicht nur — im Gegensatze zu droit — links, sondern auch — im Gegensatz zu adroit — linkisch bedeutet, nahe verwandt scheint das deutsche Gauch (mhd. Gouch, in Gauchheil (salus stultorum, Nennich Cath. s. v. Anagallis) u. a. W., in demselben Sinne wie Virgil mens laeva gebraucht und wie der Scholiast zu Soph. Ajax (184) ἀγιστέρα mit μῶρα erklärt. Zu den vielen Spottnamen der linken Hand (denn so kann man es wohl nennen) gehört wohl auch das Zoca der span. Volkssprache, welches — wie die Vergleichung mit Zoquete Baumstamm, Knüttel, kleiner dicker Mensch und Zueco (Holzschuh) zeigt — das Plump und Unbeholfene ausdrücken soll.

2) So wie der Talmud (Kilduschin 18b) darüber im Zweifel ist, ob das בבגדוּה Ex. 21, 8) mit dem Hptw. בָּגַד oder mit dem Ztw. בָּגַד zu erklären sei — eine Doppelsinnigkeit, die sich, beiläufig bemerkt, auch im goth. liugan finde (Grimm, D. Gr. I, 1033. Vorr. zu Schulze goth. Gloss. p. XIII — so könnte man überhaupt bezweifeln, ob בָּגַד, מַעֲלָה nicht auch wie שִׁמְלָה ursprünglich das Krumme und Ungerade bezeichnen, so dass die Bedeutung perdue egit darin involviret sei.

3) Im Midrasch Koheleth (zu Cap. 10 Vs. 2) und ähnlich Bereschith Rabba (sect. 41) zu Gen. 13, 9 wird das in letzterer Stelle vorkommende וַאֲשַׁמְאִילָה mit אֶפְיִלָה אַתָּה מַחֲצָה אֲנִי מְשַׁמְאִילָה erklärt, d. h. wenn du auch noch so anmassend bist, so werde ich dir doch nachgeben. In dieser, wie in einer



den und Aufrechten zu Grunde. **ימין** ist Nebenform von **אמין** (finitima radici **אמן** Ges. Thes.); die Rechte heisst nun **ימין** nicht, quia hac manu fides datur, sondern weil die rechte Hand die wahre, die eigentliche, die richtige — überhaupt eben die rechte Hand ist. Die rechte Hand ist die Hand, die Hand *zar' ḥoxḥen*, wie **ימין** oft geradezu für **יד** oder im Parallelismus damit steht, und wie ähnlich im Griech. *ἐξῆρα* die linke heisst, weil die rechte sich gleichsam von selbst versteht. Das Rechte ist aber zugleich auch das Gerade, wie z. B. Ex. 17, 12 **אמנה** von **יד** in diesem Sinne gebraucht wird, das Unrechte ist das Krumme, wie das besonders in abstracten Ausdrücken vielfach vorkommt (**פסל, עקש, עפיל**), iniquus, perversus, E. wrong, it. torto, altspan. tuerto<sup>1)</sup>).

So erklärt z. B. Gesenius (Thes. p. 599) das **לִבְךָם לְיְמִינֵוּ** (Eccl. 10, 2) mit Cor sapientis est in dextra (recta, legitima) parte und Raschi das folgende **וְלֵב בְּסִיל לְשִׁמְאֵלוֹ** mit לעקשו מן הדרך המיומנה.

Mit den synonymen Begriffen des Geraden und Rechten verbindet sich leicht der Begriff der Stabilität, der Stärke (wie Maurer W. B. s. v. **ימין** von **אמן** als die stärkere Hand erklärt) und des Glückes<sup>2)</sup>. **ימן** und **אמן** berühren sich hier mit den — viel-

anderen daselbst vorkommenden Stelle hat **שִׁמַּל** die Bedeutung Ausweichen, Nachgeben, aus dem Wege gehen. (In etwas anderer Weise stellt Michaelis — Suppl. p. 219. Lex. syr. s. v. **שִׁמַּל** mit **כרה** zusammen) In

ähnlicher Weise gehört — nach Grimm's Vermuthung — obliquus zu linquo, und wohl auch sinus, Krummung, zu sino, wie nicht minder „letz“ perversus mundartlich auch link (schwed. litta) zu „lassen, lässig“ E. lazy (Graff II. 316. 297. Dieffenbach goth. W. B. II. 129) gehört. Es drücken dann alle diese Wörter — im Gegensatz zum Starren, geraden Vorwärtsgen — das schlaffe, widerstandslose Nachgeben aus, und so liegt es auch nahe die Ableitung des Engl. left von to leave nicht ganz verwerflich zu finden.

1) Dem neuspan. adj. tuerto, luseus, liegt eine Modification derselben Bedeutung<sup>2)</sup> — das Verletzen — zu Grunde.

2) Umgekehrt heisst **אֶתְנָן** sowohl Unbestand, als auch Unrecht und Unglück. Dass in den semitischen Sprachen Negationspartikeln, durch deren Versetzung ein Wort in die entgegengesetzte Bedeutung verwandelt wird, nur sehr selten vorkommen (wie in den bei Ges. Thes. p. 734 und Delitzsch, Jesurun p. 201 angeführten Beispielen), liegt vielleicht in der Vorliebe für sinnlich-concrete Darstellung der Gegensätze, die in einem besonders geprägten Worte deutlicher hervortritt als bei einem „privativum“, wie denn z. B. **טָמא** stärker ist, als das **לֹא טָהוֹר** Gen. 7, 2. — Mangel an Geld, in-opia, ist allerdings etwas bloss Negatives, für das unmittelbare Gefühl hingegen ist — wie Lamartine ein leeres Herz die schwerste Last nennt — eine leere Geldbörse viel schwerer zu tragen als ein voller Geldsack, und so ist mithin die Armuth etwas sehr Reelles und Positives. — Ein anderes Beispiel, wie das Gebogene und Gekrümmte sowohl zur Bezeichnung des Ungerechten als des Unkräftigen gebraucht wird, ist das Wort schlim, mundartlich und mittelhoch, slin, ursprünglich schief, krumm, überzwerch (Frisch, W.B. s. v. schlim), dann böse, verschmitzt, während das Englische slin die Bedeutung zart, schwach, schwächling hat.

fach mit einander wechselnden — Stämmen ישר und אשר und den davon abgeleiteten Wörtern אָשֶׁר (der feste Tritt, vom wankenden heisst es Ps. 73, 3. 37, 31 קָטִיף רָגְלִי אָשֶׁר (הַמַּעַד אָשֶׁרִי, קָטִיף רָגְלִי 31 אָשֶׁר, chald. תַּאֲשֶׁר, talm. יִישַׁר in der oft vorkommenden Redensart יִישַׁר כְּהֵן (macte) u. A., wie denn vielleicht auch der Name יִשְׂרָאֵל als glückliches Volk — was namentlich zu Deut. 32, 15. 33, 26. passen würde — aufzufassen ist<sup>1</sup>).

Gegenüber der linken Seite erscheint die rechte zugleich als die vordere — wie sie denn auch unter dieser Benennung vorkommt (Grimm p. 987) — also auch schon deshalb als die kräftigere (wie z. B. אֵל, כֹּבֵד, אֵתֵן, אֵלֶּיךָ zugleich das Vordere und Stärkere bezeichnen und wie die LXX das קָדִים Ps. 48, 8 mit βίαιος übersetzen) schnellere und raschere. Die linke ist die Kehrseite, der Revers, die hintere Seite, also auch zugleich die träge und schwache; so ist letz und letzt, wie denn von אָהֵר, zaudern, sowohl אֶחָדִי als auch אֶחָד (letzteres zumeist, besonders mit אֶל, עַם, אֶרֶץ verbunden, in der Bedeutung alienus, d. h. ein Anderer, nicht der Rechte) abzuleiten sind; und so findet sich denn auch der Begriff der Fertigkeit und Geschicklichkeit — entsprechend den Wörtern behende (E. handy) adroit, dexter, δεξιός (Grimm p. 987. Ascoli l. c. p. 242 N.), in dem hebr. אָזָן, dem aram. אֲרִיסוּת, אֲרִיסוּת אֲרִיסוּת (ars manuarum, artificium) und dem talmud.

Ausdrücke אֶת יָדוֹ (Buxtorf s. v. אֶתֵן), während hingegen אֲרִיסוּת, linea, series, wiederum — wie שׁוּרָה, Zeile — die gerade Linie bezeichnet.

Im Allgemeinen darf man wohl sagen, dass die von Renan (hist. d. l. sémit. p. 23. 2<sup>de</sup> éd.) einzeln angeführten Grundbegriffe alle derselben Kategorie angehören, sowohl אֶתֵן und אֶתֵן als auch יִשַׁר und שִׁפָּר (mit welchem letzteren Worte der Chaldäer oft טוב übersetzt, wie auch talmud. יָפָה oft und neugriech. zalós immer die Bedeutung „gut“ hat). Ja, bei der entschiedenen Neigung zu dualistischen Formationen und zur Hervorhebung der Gegensätze<sup>2</sup>)

1 Zugleich mit Anklang an den Namen יִשְׂרָאֵל. Die Bedeutung Glück liegt auch in den Namen אֲשֶׁר־אֵל 1 Chr. 25, 2. wofür Vs. 14 אֲשֶׁר־אֵל, בנימין. Letzteren Namen erklärt Nachmanides zu Gen. 35, 18 — zugleich mit Anklang an kabbalistische Anschauungsweise — mit „Sohn der Kraft oder der Macht, denn in der Rechten ist die Stärke und das Gelingen“ בֶּן הַכֹּחַ אוֹ בֶּן הַחֲזָקָה כִּי הַיָּמִין בֶּן הַגְּבוּרָה וְהַהֲצָלָה כַּעֲבוּר שְׂכָחָב בֶּן הַכֹּחַ אוֹ בֶּן הַחֲזָקָה כִּי הַיָּמִין בֶּן הַגְּבוּרָה וְהַהֲצָלָה כַּעֲבוּר שְׂכָחָב לִימִינוֹ וְגו' Uebrigens kommt — wie aus Aruch und Buxtorf zu ersehen — im Talmud אֲשֶׁר sowohl in der Bedeutung „glauben“ (הֶאֱמִין), als auch in der von „schnell, fertig“ כָּהֵר, מְהֵרָה, dexter, behende vor

2) Die Tendenz zur paarweisen Gruppierung und Assimilierung gibt sich auch in der Vorliebe für das Gleichniss kund, das so zu sagen eine Art begrifflicher Alliteration ist. Wenn z. G. der Gerechte mit dem Baum am Bache (Ps. 1, 3. Jerem. 17, 8), der Ungerechte mit dem Baum in der Wüste oder mit der Spreu (Ps. 1, 4. Jerem. 17, 6, verglichen wird, so entstehen gleichsam

die sich in diesem Sprachkreise kund gibt, werden — nicht nur — wie in einer bekannten Stelle des N. T. — die Gerechten und Ungerechten, sondern ganze Wörterklassen rechts und links gruppiert, die einen bilden die helle Tag-, die anderen die dunkle Nachtseite. Recht und Wahrheit, Glück und Glanz, Pracht und Blüthe, Licht und Leben, Freude und Friede, Kraft und Dauer, Heil und Weisheit, diese und noch andere Wörter, die alle einer und derselben begrifflichen, zuweilen auch einer und derselben sprachlichen Wurzel entstammen, gehören auf die rechte Seite; ihre Gegensätze kommen auf die linke, oder wie die Kabbalisten sagen, auf die andre Seite (כְּסֵרָא אֲחֵרָא). Eine Ausnahme in Bezug auf die mit der linken Seite verbundene Vorstellung scheint neben arab. يسر auch das Skr. vâma zu sein, das zugleich sinister und pulcher bedeutet (Grimm 989). Letzteres hängt vielleicht zusammen mit der Antwort der Gymnosophisten, dass von den beiden Weltseiten die linke den Vorzug habe, weil dort die Sonne aufgehe u. s. w. (Chwolson

doppelte Spiegelbilder, indem sowohl der symmetrisch-parallelsirenden als auch der dichotomisch-contrastirenden Veranschaulichung Rechnung getragen wird. — Auch im Talmud gibt sich — in anderer Weise — vielfach das Bestreben kund, die Dinge paarweise zu gruppieren, sie, so zu sagen, in einen Reim zu bringen; so wenn z. B. die irdische Einrichtung mit der des Himmels (Berachoth 58a), der Purpur mit dem Meere, das Meer mit dem Firmament, das Firmament mit Gottes Thron verglichen wird (Menachoth 43b), oder wenn behauptet wird, dass zu jedem Landthier ein analoges Seethier existire (Cholin 127a, T. jerus. Sabbath 14, 1. Bochart hieroz. I, 1028), oder wenn, mit Bezug auf Eccles. 7, 14, die Berge und Hügel, Seen und Flüsse u. s. w. als Gegenstücke (כַּנְגִיד) aufgeführt werden (Chagiga 15a); ähnlich den σζυγίαι der Gnostiker (Grätz, Gnost. u. Judenth. p. 114). — Ebenso wird, um den Contrast zwischen dem Schöpfer (בָּרֵא, יוֹצֵר, خَالِق, بَارِئ) und dem

Geschaffenen (בְּרִיָּה, יוֹצֵר, خَلْق, بَرِيَّة) um so schärfer hervorzuheben — ähnlich wie in Korän (Sur. 89, 1. 51, 49. vgl. Ztschr. XV, 587) — mehrfach darauf hingewiesen, dass alles Geschaffene paarweise existire. So heisst es im Midrasch (Debarim Rabba sect. 2 zu Deut. 6, 4: Gott sagt zu Israel: Mein Sohn, Alles was ich erschaffen, habe ich in Paaren erschaffen, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Adam und Eva, diese Welt und die zukünftige Welt — nur meine Herrlichkeit ist allein und einzig in der Welt. Abgesehen davon, dass dem Dualismus in der Schöpfung die Einheit Gottes entgegen gesetzt wird, so liegt hierin auch ein Protest gegen die Manichäer und andere Dualisten, die in derselben Midraschstelle mit haggadischer Deutung des Prov. 24, 21 gebrauchten Ausdrucks שְׁנֵי זָרִים genannt werden. 'So heisst auch Mani مَانِي Einheit und Einzigkeit Gottes wird eine Parallele gesucht und gefunden in der Einzigkeit und Alleinheit Israels. Diese Parallele findet sich schon in der Bibel (2 Sam. 7, 22, 23) angedeutet, wird aber im Talmud (Chagiga 3a) noch nachdrücklicher hervorgehoben; ebenso wird das יְהוָה in der Stelle (Jes. 41, 24) mit יֵשׁ erklärt und auf die Einzigkeit Israels bezogen (Wajikra R. sect. 27 zu Levit. 22, 27 und M. Tauchuma z. St. und in gleicher Weise das in der Stelle יְהוָה יֵשׁ לְבָרֵךְ יִשְׂרָאֵל Num. 23, 9 vorkommende יְהוָה (M. Jelamdenu im Arach s. v. יְהוָה).

Ssabier II, 222) oder wie es bei Josippon (Cap. XI) und wie es scheint richtiger heisst — dass von den beiden Seiten des Menschen nicht die rechte, sondern die linke die vorzuglichere sei, weil sie dem Herzen näher sei u. s. w. <sup>1)</sup>).

II. Die im vorhergehenden Aufsätze ausgesprochene Vermuthung, dass נגב eine Transposition von جنب, جنوب sei, ursprünglich „Seite“ bedeute und in dieser Bedeutung zuweilen auch vorkomme, scheint auch an dem נִצָּחַל הַיָּמִין (1 Sam. 20, 41) eine Bestätigung zu finden. Der Süden kann hier nicht wohl gemeint sein, während „Seite“ ganz gut passt. Jonathan hatte sich in der Nähe Davids, damit dieser ihn hören könnte, postirt, und schoss die Pfeile nach der entgegengesetzten Richtung ab (vs. 20). Auf der einen Seite ist David, auf der anderen der Knabe. Nachdem die Pfeile verschossen sind, kommt David נִצָּחַל הַיָּמִין d. h. von der Seite her. Doch könnte auch speciell צד — wie oft — (Ges. Thes. s. v.) die linke Seite (in Bezug auf das Versteck) bedeuten und נגב ist alsdann die Seite, d. h. die rechte Seite.

III. Dass, wie oben nach Dietrich bemerkt wurde, bei den Aegyptern die Begriffe Ost, Rechts, Tag, Oberwelt in Verbindung gedacht wurden, wird von Röth (Aeg. u. Zor. Glaubensl. Note 148) ausführlich nachgewiesen.

1) Was bei Chwolsohn noch ausserdem angeführt wird, um zu beweisen, dass die linke Seite als solche in besonderem Ansehen gestanden, scheint unbegründet. Bei den Römern bezeichnet pars laeva nicht den Norden, sondern (von der Kunstsprache der nach Süden schauenden Auguren) den Osten; wenn der Osten einen Vorrang hatte, so war es nicht weil, sondern ob schon er auf der linken Seite war, wie ich das im Vorhergehenden nachgewiesen zu haben glaube. Es ist nicht wohl denkbar, dass bei einem Volke die bevorzugte Weltgegend die „linke“ heisse, oder dass der Linke oder der Gott der linken Seite Bezeichnung für eine hohe Gottheit sei. Wenn שֵׁמֶל z. B. — allerdings mehr in spielender Weise — mit שֵׁמֶל in Verbindung gebracht wird (Bechai zu Levit. 16, 8. Nork W. B. s. v.), so geschieht dies, weil man dabei von der entgegengesetzten Ansicht ausgeht, dass er nämlich nicht ein Gott, sondern ein Dämon sei.

## Bericht über zwei kufische Münzfunde.

Von

**Joseph Karabacek.**

Mit einer lithogr. Tafel.

### I.

Im Jahre 1865 wurde bei der Grundlegung einer Mauer im Kloster Terra-santa zu Betlehem, nächst Jerusalem, ein Topf mit 55 Fatimidischen Goldmünzen gefunden. Ein Stück davon ging verloren, weitere sieben kamen in fremde Hände, und die übrigen 47 Dinare wurden mir mit gefälliger Bereitwilligkeit durch Vermittlung des k. k. General-Consul Herrn Dr. Walcher von Moltheim in Jerusalem <sup>1)</sup> zur Durchsicht und Auswahl vorgelegt.

Obwohl im Allgemeinen die Goldprägungen der fatimidischen Chalifen nicht zu den Seltenheiten gerechnet werden können, so dürfte dieser Fund dem Numismaten doch in mancher Beziehung Interessantes bieten, abgesehen davon, dass es überhaupt für die Förderung der Münzwissenschaft von Wichtigkeit ist, so viel Funde als möglich zur allgemeinen Kenntniss zu bringen, bevor die der Erde wieder abgewonnenen Schätze zerstreut oder vielleicht gar dem Schmelztiegel überliefert werden. Es sei mir daher gestattet, die vorgefundenen Varietäten den Freunden der morgenländischen Münzkunde in Kürze mitzutheilen.

Unter den von mir untersuchten 47 Goldstücken waren die Namen von nur drei Chalifen vertreten, und dies in sehr ungleichem Masse:

2 Dinare vom Chalifen ez-Zâhir-liʾz-zâd-dîn-allâh (411—427 d. H.)

44 „ „ „ el-Mustausir-billâh (427—487 d. H.)

1 Dinar vom Chalifen el-Mustaʾli-billâh (487—495 d. H.).

Die ältesten zwei Dinare von ez-Zâhir waren ziemlich abgegriffen, weshalb man annehmen kann, dass sie lange Zeit in Umlauf gewesen, bevor sie vergraben wurden. Die Dinare von el-Mustausir hingegen waren meist sehr gut erhalten, und insbesondere die Stücke, welche das letzte Decennium der Regierung dieses Chalifen vollständig vertreten, zeigten durch die Conservirung des scharfen

---

1) Jetzt in Palermo.



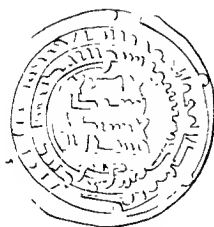
.R 1



.R 1b



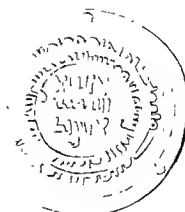
.R 2



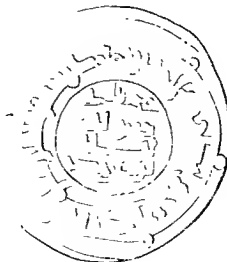
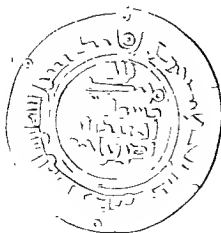
.R. 3a



.R 32a



.R 13





Gepräges, dass sie gar nicht, oder doch nur sehr kurze Zeit im Verkehr gestanden. Dasselbe gilt auch von dem jüngsten Stücke, einem im Jahre 490 d. H. (1097 n. Chr.) geprägten Dinar des Chalifen el-Musta'li-billâh. — Unter den in diesem Funde vertretenen Localitäten nehmen صور Sûr (Tyros) und عكا 'Akka das meiste Interesse in Anspruch. Mit ersterer waren bisher nur zwei Jahre belegt, wozu nun ein drittes kommt. Letztere, welche durch 5 Stücke repräsentirt wird, vermehrt die Reihe der bis jetzt bekannten fatimidischen Münzhöfe um einen neuen.

Obgleich über die Zeit der Vergrabung nichts Gewisses bekannt ist, so kann man doch nach der Erhaltung der Stücke, so wie nach den vorgefundenen Jahreszahlen muthmassen, dass dieser kleine Schatz schon kurze Zeit nach dem Prägejahr des jüngsten Stückes vom ehemaligen Eigenthümer als Nothpfennig dem sicheren Schooss der Erde anvertraut wurde, — vielleicht zu jener Zeit, als die Bewohner von Betlehem vor dem Anzuge der Kreuzfahrer sich nach Jerusalem flüchteten (1099 n. Chr.).

Bevor ich zur Aufzählung der Münzvarietäten selbst übergehe, bemerke ich noch, dass die dem Verzeichnisse der einzelnen Stücke beigefügte Gewichtsangabe in französischen Grammen zu verstehen ist. Die Ursache des auffallenden Gewichtsabganges bei manchen Stücken liegt wohl weniger in der Nachlässigkeit der chalifischen Münzintendanz, als in der speculativen Handlungsweise irgend eines arabischen oder jüdischen Mäklers.

ez-Zâhir-lî' zâz-dîn-allâh

411—427 d. H. = 1020—1035 n. Chr.

1.

el-Iskenderîje (Alexandrien) v. J. 423 d. H. = 1032 n. Chr.

Avers:

الضاهر لأعزاز دین

الله امیر المومنین

Innerer Kreis: الامام عبد الله ونيه على ابو الحسن

Aeusserer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدينر بالاسكندرية سنة

ثلث وعشرين واربعمائة

Revers:

محمد رسول الله

على ولي الله

Innerer Kreis: لا اله الا الله وحده لا شريك له

Aeusserer Kreis: محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق

ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون

Gewicht: 4,11 Gr.

2.

Ort?, Jahr 423 d. H. = 1032 n. Chr.



Avers:

الظاهر لاعزاز  
الله امير المؤمنين  
دين

Das Uebrige wie bei no. 1, Gewicht: 4,14. Ineditus.

Der Prägeort war leider wegen zu starker Abnützung der Randschrift nicht mehr erkennbar. In der Aufschrift des Averses scheint der Stempelschneider aus Versehen das Wort دين nach لاعزاز vergessen und erst nachträglich wegen Mangel an Raum rechts unterhalb der letzten Zeile angefügt zu haben.

el-Mustansir-billâh

427—487 d. H. = 1035—1094 n. Chr.

3.

Mişr (Kairo) v. J. 430 d. H. = 1038/9 n. Chr.

Avers:

الامام معد ابو  
تميم المستنصر  
بإله امير المؤمنين

Randschrift: بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينار بمصر  
سنة ثلثين وأربعماية

Revers:

لا اله الا الله  
وحده لا شريك له  
محمد رسول الله  
علي ونسلي آله

Randschrift: حمد رآ أرسله الخ

Gewicht: 4,16 Gr.

4.

Mişr, v. J. 434 d. H. = 1042/3 n. Chr.

Avers: wie früher, nur: بمصر سنة أربع وثلثين وأربعماية

Revers: wie no. 3.

Gewicht: 4,2 Gr.

5.

Mişr v. J. 436 d. H. = 1044/5 n. Chr.

Avers:

معد  
الامام ابو  
تميم المستنصر  
بإله امير المؤمنين

Randschrift: بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينار بمصر  
سنة ست وثلثين وأربعماية

Revers:

على  
لا إله إلا الله  
وحدده لا شريك له  
محمد رسول الله  
ولي الله

Randschrift: محمد رآ أرسله الله

Gewicht: 4,1 Gr.

6.

Miṣr v. J. 437 d. H. = 1045/6 n. Chr.

Av. und Rev.: wie no. 5. nur: بمصر سنة سبع وثلاثين وأربعماية

Gewicht: 4,2 Gr.

7.

Tarâbulus (Tripolis) v. J. 439 d. H. = 1047/8 n. Chr.

Avers:

محمد  
عبد الله وولييه  
الامام أبو تميم  
المستنصر بالله  
أمير المؤمنين

Umschrift wie gewöhnlich, nur: بطرابلس سنة تسع وثلاثين  
وأربعماية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 3,86 Gr. In meinem Besitz.

8.

Miṣr v. J. 440 d. H. = 1048/9 n. Chr.

Avers: wie no. 7, nur: بمصر سنة أربعين وأربعماية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 4,04 Gr.

9.

Miṣr v. J. 440 d. H.

Avers: Innerer Kreis: المستنصر بالله أمير المؤمنين

Mittlerer Kreis: دعاء الامام محمد لتوحيد الله (sic)  
الصمد

Aeusserer Kreis: بسم الله صوب هذا الديمر بمصر سنة  
أربعين وأربعماية

Revers: Innerer Kreis: لا إله إلا الله محمد رسول الله

Mittlerer Kreis: على أفضل الوصيين ووزير خسر  
الموسلين

Aeusserer Kreis: محمد رآ أرسله الله

Gewicht: 4,06 Gr.

## 10.

Miṣr v. J. 445 d. H. = 1053/4 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 9, nur: *بمصر سنة خمس وأربعين وأربعماية*  
Gewicht: 4,01 Gr.

## 11, 12.

el-Iskenderîje v. J. 471 d. H. = 1078/9 n. Chr.

Avers: Innerer Kreis: (sic) *المستنصر بالله امير المؤمنين*

Mittlerer Kreis: wie no. 9.

Aeusserer Kreis: *بسم الله ضرب هذا الدينار بالاسكندرية سنة  
أحدى وسبعين وأربعماية*

Revers: Aeussere Umschrift wegen Mangel an Raum nur bis  
درة الله, sonst wie no. 9.

Gewicht: 4,01, 4,19 Gr. No. 12 in meinem Besitz.

## 13.

Von demselben Jahr und Prägeort.

Wie no. 11 und 12, nur: *المستنصر بالله امير المؤمنين (نمن)*

Gewicht: 4,3 Gr.

## 14.

el-Iskenderîje v. J. 474 d. H. = 1081/2 n. Chr.

Avers: wie no. 9, nur: *بالاسكندرية سنة أربع وسبعين وأربعماية*

Revers: wie no. 9, aber: *المشركون* statt *الله*

Gewicht: 4,1 Gr.

## 15, 16, 17.

el-Iskenderîje v. J. 474 d. H.

Avers: wie no. 7. nur unten im Felde: *عالم*

Randschrift: *بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينار بالاسكندرية*

Revers: wie no. 5. *سنة أربع وسبعين وأربعماية*

Gewicht: 3,99, 4,04, 4,33 Gr.

Das *عالم* am Av. ist mit grossen und deutlichen Buchstaben ausgeprägt, so dass in Bezug auf die Richtigkeit der Deutung dieses Wortes als Werthbezeichnung nicht der geringste Zweifel obwalten kann. (vgl. Ztschr. d. D. M. G. X. S. 818.).

## 18.

'Akka, v. J. 476 d. H. = 1083/4 n. Chr.

Avers: wie früher, nur: *بعثت سنة ست وسبعين وأربعماية*  
und ohne *عالم*

Revers: wie no. 5, aber: *المشركون* statt *الله*

Gewicht: 4,1 Gr. Ineditus. In meinem Besitz.

## 19.

'Akka, v. J. 478 d. H. = 1085 6 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 18, nur: سنة ثمان وسبعين وأربعماية

Gewicht: 3,35 Gr. Ineditus.

## 20, 21.

el-Iskenderîje, v. J. 478 d. H.

Avers: wie no. 17, aber: بلاسلامة سنة ثمان وسبعين وأربعماية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 4,32, 4,2 Gr.

## 22.

Miṣr v. J. 479 d. H. = 1086,7 n. Chr.

Av. und Rev. wie früher, nur: بمصر سنة تسع وسبعين وأربعماية

Gewicht: 4,24 Gr.

## 23.

el-Iskenderîje v. J. 479 d. H.

Ebenso, nur بلاسلامة und ان statt انهم

Gewicht: 3,88 Gr.

## 24.

Desgleichen. Vgl. Ztsch. d. D. M. G. X, S. 818, wo jedoch

أربعماية statt أربعما

Gewicht: 4,36 Gr.

## 25.

Miṣr v. J. 480 d. H. = 1087 8 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 24, nur: بمصر سنة ثمانين وأربعماية

Gewicht: 4,28 Gr.

## 26.

el-Iskenderîje v. dems. Jahre.

Av und Rev. wie no. 7, nur: بلاسلامة سنة ثمانين وأربعماية  
und mit عل

Gewicht: 4,01 Gr.

## 27.

Desgleichen.

Av wie no. 7, doch ist das عل unter der letzten Zeile mit sehr  
kleinen Buchstaben ausgeprägt, und sieht wie علل aus.

Revers: wie no. 5, doch:

على  
لا اله الا الله

وحده لا شريك له (sic)

محمد رسول الله

ولي الله

Gewicht: 4,34 Gr.

28.

Mişr v. J. 481 d. H. = 1088/9 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 7, nur: بمصر سنة احدى وثمانين  
عال = عال und واربعمائة

Gewicht: 4,14 Gr.

29.

Mişr v. J. 482 d. H. = 1089/90 n. Chr.

Av. und Rev. wie vorher, aber: und اثنتين وثمانين واربعمائة  
المشركون statt المشركون

Gewicht: 3,96 Gr.

30. 31

el-Iskenderiye v. dems. Jahre.

Wie früher, mit عال

Gewicht: 3,99, 3,82 Gr.

32.

Desgleichen, mit اثنتين

Gewicht: 3,49 Gr.

33, 34, 35.

Desgl. wie no. 32, nur اثنتين

Gewicht: 4,08, 4,32, 3,82.

36.

Akka v. J. 483 d. H. = 1090 n. Chr.

Wie vorher, aber: بعثنا سنة ثلث وثمانين واربعمائة

Gewicht: 4,47 Gr. Ineditus.

37.

Mişr v. dems. Jahre.

Wie no. 7, mit عال und واربعمائة وثمانين

Gewicht: 4 Gr.

38.

'Akka v. J. 484 d. H. = 1091/2 n. Chr.

Wie früher, mit عال und واربعمائة وثمانين

Gewicht: 4 Gr. Ineditus.

39.

Şûr (Tyros) v. dems. Jahre.

Av. und Rev. wie no. 7, nur: بمصور سنة اربع وثمانين واربعمائة

Gewicht: 3,55 Gr. Ineditus; in meinem Besitz.

40.

el-Iskenderiye v. J. 484 d. H.

Av. wie no. 17, nur: بالاسكندرية سنة اربع وثمانين واربعمائة

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 4,25 Gr.

41.

el-Iskenderîje v. J. 485 d. H. = 1092,3 n. Chr.

Wie früher, nur: *بلاسكندرية سنة خمس الخ*

Gewicht: 4,16 Gr.

42.

Miṣr v. J. 486 d. H. = 1093/4 n. Chr.

Ebenso, nur: *بمصر سنة ست الخ*

Gewicht: 4,28 Gr.

43, 44, 45.

el-Iskenderîje v. dems. Jahre.

Ebenso, nur: *بلاسكندرية*, no. 45 aber mit *المشردون* statt *الأمم*

Gewicht: 4,28, 4,05, 4,11 Gr.

46.

el-Iskenderîje v. J. 487 d. H. = 1094,5 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 7, doch mit *عجل* und *سنة* *بلاسكندرية*  
*سميع الخ*

el-Musta'li-billâh

487—495 d. H. = 1094—1101 n. Chr.

47.

'Akka v. J. 490 d. H. = 1097 n. Chr.

Avers: *الامام  
احمد*Innere Umschrift: *ابو القاسم المستعلي بالله امير المؤمنين*Aeussere Umschrift: *بسم الله ضرب هذا الدينر بعكا سنة تسعين  
واربعماية*Revers: In der Mitte: *عجل  
غاية*Innerer Kreis: *لا اله الا الله وحده محمد رسول الله على ولي الله*Aeusserer Kreis: *محمد رآ ارسله الخ*

Gewicht: 4,06. Ineditus; in meinem Besitz.

## II.

Im Nachfolgenden gebe ich die kurze Beschreibung von 29 silbernen Samanidenmünzen, welche einem Funde entstammen und sämtlich in meinen Besitz gelangt sind. Leider konnte ich nichts Näheres über Zeit und Ort der Auffindung dieser Stücke erfahren, da, wie mir der frühere Eigenthümer berichtet, dieselben vor ungefähr zwanzig Jahren in Wien von einem Türken verkauft wurden, wobei letzterer versicherte, dass die Münzen eines Fundes seien: was allein schon dadurch bestätigt wird, dass die meisten Stücke mit einer gleichförmigen braunen Kruste überzogen sind.

Es freut mich umsomehr diese kleine Münzpartie ans Licht ziehen zu können, da mit derselben insbesondere ein Stück bekannt wird, das nicht nur das Interesse des Numismatikers, sondern auch des Geschichtsforschers zu fesseln im Stande ist.

Ein zweites nicht minder gutes Stück, macht uns mit einem neuen samanidischen Münzhof bekannt (vgl. no. 13).

Zugleich füge ich unter den mit Buchstaben bezeichneten Nummern die Beschreibung von einigen nicht aus dem Funde stammen den, aber wie ich glaube noch unbekannten, Stücken meiner Sammlung bei.

## 1.

Nasr I. ben Ahmed

261—279 d. H. (874 5 — 892 3 n. Chr.).

Samarqand v. Jahre 279 d. H. = 892 3 n. Chr.

Avers:

بسم الله

الله وحده

(sic) لا شريك له

Innere Umschrift: ... محمد بن احمد ... (d. i. ... محمد بن احمد ...)

Revers:

الله

محمد

رسول الله

المعتضد بالله

نصر بن احمد

\*

Umschrift: ... رسول الله ارسله بالهدى ...

Vgl. die Tafel.

... الله ...

Dieses interessante Stück gehört ohne Zweifel Nasr I ben Ahmed, dem Urenkel Sâmân's an. Es ist das erste bisher bekannte und in eigenem Namen geprägte Silberstück dieses Fürsten, den einige morgenländische Geschichtsschreiber noch nicht zu den Herrschern aus dem Geschlechte Sâmân's zählen. Leider ist die Vorderseite durch arge Verprägung in ein Wirrwar von Strichen umgestaltet, so dass Datum und Prägeort wohl kaum mit Sicherheit festzustellen waren, wenn uns nicht dabei die Rückseite der Münze und die Geschichte zu Hilfe käme.

Nasr, der älteste von den sieben Söhnen Ahmed's ibn As'ad, trat nach dem Tode seines Vaters an dessen Stelle als Präfect von Samarqand, und verwaltete dieses Amt bis zum Sturze der Tahiriden (J. 261 d. H.), welche sich auch die Oberherrschaft von Transoxanien angemasst hatten (Ibn el-Athir, ed. Tornberg VII. p. 177). Von dieser Zeit an, wo Nasr vom abbasidischen Chalifen el-Mu-





des ersten Thronfolgers und Sohnes des Chalifen (Mufawwadh) erwähnt. Der grosse Anhang, den Mu'tadhid in Bagdād besass, machte es ihm leicht, den ganz in seiner Gewalt befindlichen Chalifen zu Anfang des Jahres 279 d. H. zu zwingen, seinen Sohn der Thronfolge verlustig zu erklären, dessen Namen von der Münze und dem Freitagsgebete wegzulassen und ihm selbst von dem versammelten Volke, den Heerführern und Richtern als ersten Thronfolger huldigen zu lassen (a. a. O. 171). Sechs Monate darauf (20. Radschab 279) starb Mu'tamid, und des nunmehrigen Chalifen Mu'tadhid erste Bemühung war, wie wir bereits gesehen haben, die wachsende Macht seiner Rivalen zu dämmen. — Da die Münze deutlich den Namen *المعتز بالله* zeigt, und Naṣr I im Jahre 279 starb, so kann die Jahreszahl nur 279 gewesen sein, wie auch die Spuren *سنة* bestätigen. Ob nun unsere Münze schon vor der Thronbesteigung Mu'tadhids geprägt wurde, oder nachher, lässt sich freilich nicht bestimmen, zumal auch der Todestag Naṣr's, welcher eine Entscheidung in der Sache bringen könnte, von den Chronisten nicht angegeben wird. Ersterer Fall wäre wohl möglich, da Mu'tadhid schon als Thronerbe factisch statt des von ihm gefangen gehaltenen Chalifen regierte und auch seinen Namen auf die chalifische Münze setzen liess (vgl. Tornb. l. c. p. 103 n. 437 etc.). Der Samanide hätte da wohl Grund haben können, seinem zukünftigen geistlichen Oberherrn auf gleiche Weise zu huldigen<sup>1</sup>). — Was den Prägeort betrifft, so war derselbe wahrscheinlich *سمرقند* Samarqand. Wenigstens sieht man noch deutlich die Buchstabenelemente *سم*.

Jene bei Tornberg a. a. O. S. 104 n. 441 und Nesselmann die orient. Münz. S. 74 n. 266, beschriebenen Münzen von Samarqand aus dem Jahre 279 d. H., sind gewiss die letzten der in Transoxanien auf Anordnung des Chalifen Mu'tadhid geprägten Münzen.

Isma'il ben Ahmed

279 — 295 d. H. = 892,3 — 907,8 n. Chr.

1. a.

eī-Schâsch, J. 283 (896 7 n. Chr.). Wie Recens. S. 41 no. 10, a.

Avers: Innerer Kreis: *بسم الله ضرب هذا الدرهم بالشش سنة*  
 ثلث وثمانين ومائين

1) Ich habe nachträglich als diese Abhandlung schon zum Druck eingesendet war, den Sterbetag des Naṣr b. Ahmed von *Ibn Khallikân* (ed. Wüstenfeld no. 838) angegeben gefunden. Es steht dort: *وكان وفاة نصر*

*لسمع بقين من جمادى الآخر سنة ٢٧٩ بسمرقند*. Naṣr starb also in Samarqand ganz kurze Zeit vor dem wirklichen Regierungsantritt al-Mu'tadhid's. Es muss also die oben vorausgesehene Thatsache angenommen werden, um nicht gleich von vornherein das auf der Münze deutlich gebotene Factum auf einen argen Stempelfehler am Reverse zurückzuführen. J. K.

Aeusserer Kreis: لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ (sic) انج

Revers: المعتضد بالله

(das ل in اسمعيل wie لي) اسمعيل بن احمد

Sonst wie gewöhnlich.

1. b.

eī-Schāsch J. 288 (900 n. Chr.). بالله سنة ثمان وثمانين

Revers: (sic!) المكنى بالله وماتين

اسمعيل بن احمد

Vgl. die Tafel. Der Chalife el-Muktafi-billāh kam erst im Jahre 289 d. H. zur Regierung. Dieser Anachronismus ist wohl nicht anders zu erklären, als durch die Anwendung eines älteren Stempels für die Vorderseite.

2.

Enderābeh J. 291 (903/4 n. Chr.)

Avers: لا اله الا الله وحده

لاسلالة (sic)

ولي دولته (sic)

Revers: لله, sonst wie Tornb. a. a. O. S. 163. n. 58.

Ahmed ben Isma'il

295—302 d. H. = 907/8 — 914/5 n. Ch.

3.

Enderābeh, J. 299 (911/2 n. Chr.). بالله سنة تسع وتسعين

ماتين (sic)

Avers: Unter dem 1. Theile des Glaubenssymbolum: المقتدر بالله

Revers: اسمعيل بن احمد, sonst wie gewöhnlich.

Naṣr ben Ahmed

301—331 913/4 — 942/3)

3. a.

Termidh, J. 300 (912/3 n. Chr.).

Avers: لا اله الا الله وحده

لا شريك له

حسبي الله

Innerer Kreis: بسم الله تنبأ هذا المذبحم بقرعة سنة ثلثهما (sic)

Aeusserer Kreis: لله الامر من قبل ومن بعد (sic) ويومئذ يفرح

Revers: المومئ (sic) لله

محمد

رسول الله

المقتد لله (sic)

نصر بن احمد

Umschrift: (sic!) محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ليظهر كونه  
Vgl. die Tafel. Ein durch seinen Prägeort ausgezeichnetes Stück.

4.

Enderâbeh, J. 303 (915/6 n. Chr.). Vgl. Tornb. N. C. p. 190. n. 251.

5.

Nisâbûr, von dems. J. (sic) بنيسابور سنة ثمان وثلاث مائة

Avers: Im Felde unten: عدل = ع

Revers: القندر بالله

نصر بن احمد

Vgl. die Tafel.

6.

eĪ-Schâsch, J. 305 (917/8 n. Chr.). Vgl. Tornb. l. c. n. 261, aber  
je viermal 00 und 0

7.

eĪ-Schâsch, J. 311 (923/4 n. Chr.). (sic) سنة احدى عشر وثلثمائة

Vgl. Tornb. n. 334; aber Rev. mit doppelt. Circel und je vier-  
mal 000 und 0

8.

Samarqand, v. dems. J. Tornb. l. c. n. 335.

9.

eĪ-Schâsch, J. 312 (924/5 n. Chr.) احدى عشر وثلثمائة, sonst wie  
bei Tornb. n. 344. Krehl. Comm. de numis Muh. in  
numoph. Dresdens. p. 21, no. 14.

10.

Samarqand, v. dems. J. احدى عشرة وثلثمائة. Vgl. Tornb. n. 345;  
aber am Rev. links unten im Felde ein grosser Punkt.

11.

Baleh, J. 313 (915/6 n. Chr.) ببلاغ سنة ثمان وثلاث مائة  
Tornb. n. 354.

12.

Enderâbeh, v. dems. J. (sic) بنندرابه سنة ثمان وعمر

Av. Aeuss. Kreis: المؤمنون لله الام

Rev., wie gewöhnlich, mit: القندر بالله

نصر بن احمد

13.

Zâmîn, von dems. Jahre.

Avers: لا اله الا

الله وحده

(sic) شريك

Innerer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدرهم بزامين سنة ثمان وثلاث مائة

Aeusserer Kreis: الله الامير الحج وعشر وثلثمائة (sic)

Revers: wie n. 12, nur: محمد رسول الله ارميه دلهدي ودين الحف  
 Vgl. die Tafel. ineditus. (sic) ليشهره على الدين دله ونوكوهن

Mit dem vorliegenden Stück tritt ein in der Münzgeographie bisher noch ungekannter Name an's Licht. Die betreffenden Buchstaben-elemente, wie die Münze sie uns bietet, geben wohl nichts Anderes als den Namen زامين Zâmîn. Nach dem Marâsid (ed. Juynboll I. p. ٤٠٣) und nach Ibn Hauqal (bei Abû-l-fedâ, kit. taqw. ed. Schier p. ٢٠٢) ist Zâmîn eine Stadt im Distrikt Osrûschana in Transoxanien. Sie liegt auf dem Wege von Ferghâna nach Sughd, und hinter ihrem Rücken erhebt sich das Gebirge von Osrûschana, welches den grosseren Theil dieses Distriktes einnimmt (Abû-l-fedâ, l. c.). Der Geograph al-İstachri, welcher um die Zeit der Prägung unserer Münze sein Buch der Länder (ed. Möller) schrieb, erwähnt mehrfach diese Stadt bei der Angabe der Distanzen von Transoxanien, und wir finden sie auch auf der beigegebenen Karte (l. c. Taf. XIX) in der angedeuteten Richtung als zweite Station von Chodschendeh nach Samarqand verzeichnet. Wenn al-İstachri aber

(a. a. O. pag. 120 u. f.) sagt: وليس ما وراء النهر دار ضرب إلا بسميرفمد und وبمكث „in Mawarannahr (Transoxanien) gibt es keinen Münzhoft, ausser in Samarqand und Binketh (d. i. el-Schâsch)“, so ist dies unrichtig, wenn man nicht annimmt, dass diese Worte blos eine temporäre Bedeutung hatten. Es mag wohl zu gewissen Zeiten, vielleicht auch damals, als İstachri jene Stelle niederschrieb, der eine oder andere Münzhoft ausser Thätigkeit gewesen sein, aber im Allgemeinen war die Münzprägung nicht auf jene zwei Städte beschränkt. Das sehen wir an den bisher bekannten Münzen von Buchârâ, Ferghâna (Achsiket), Termidb, Tunket-Hâk und nun von Zâmîn, deren Prägung zum Theil in den Zeitraum der muthmasslichen Abtassung von İstachri's Geographie fällt. Man kann mit hochster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Reihe der samanidischen Münzhöfe im volk- und städtereichen Mawarannahr, dessen ergiebige Gold- und Silberminen von İstachri selbst an verschiedenen Stellen namhaft gemacht werden, mit den bis jetzt bekannten Namen noch nicht abgeschlossen ist.

## 14.

Samarqand, J. 314 926.7 n. Chr.) vgl. Tornb. n. 360, jedoch nur über dem Glaubensymb. am Av. ein Punkt.

## 15.

el-Schâsch, J. 315 (927.8 n. Chr.) vgl. Tornb. n. 365, aber am Rev. im doppelten Cırcel je viermal 000 mit 0 abwechselnd.

## 16.

Desgleichen, aber خمس عش

17.

eĪ-Schâsch, J. 317 (929/30 n. Chr.). Tornb. n. 385. Doch am Rev. nur ein einfacher Circel.

18.

eĪ-Schâsch, J. 318 (930/1 n. Chr.). Tornb. n. 392. Jedoch über dem Glaubensymb. des Av. noch ح = حق

19.

Samarqand, J. 319 (931 n. Chr.); Av. im Felde unten عدل = ع; Tornb. n. 397.

20, 21.

eĪ-Schâsch, J. 320 (932/3 n. Chr.). Tornb. n. 401. Zwei verschiedene Stempel.

22.

Desgl. Avers:

لا اله الا

الله وحده

(sic) لا سمر لكه

Innere Umschrift: ميم الله تنرب هذا الدرهم بالشاش سنة علملى  
ثلاثماية (sic)

Aeussere Randschrift zum Theil abgeschnitten.

Revers, wie gewöhnlich, nur: المعك الله d. i. المقندر بالله

نصر بن احمد نصر بن احمد

23.

Samarqand, J. 321 (923 n. Chr.). Av. unten im Felde: ك

Revers:

القاهر بالله

نصر بن احمد

Vgl. Tornb. n. 418. Krehl, De numis Muhammanis in numoph. Dresdensi p. 21. no. 15.

24.

Samarqand, J. 322 (923/4 n. Chr.).

Revers:

الراضى بالله

نصر بن احمد

Tornb. n. 424.

25.

Balch, v. dems. J. بيلخ سنة اثنين وعشرين وثلاثماية

Revers: wie n. 23.

26.

Balch, J. 323 (955 n. Chr.) بيلخ سنة ثلث وعشرين وثلاثماية

Avers: Unter dem Glaubenssymbol: نوح بن نصر

Revers:

الراضى بالله

نصر بن احمد

27.

Balch, v. dems. J. بيلخ سنة ثلث وعشرين (sic) وثلاثماية

Revers: wie früher, nur unten im Felde o

28.

Samarqand, J. 324 (935/6 n. Ch.). Torn b. n. 441, doch mit حق = ح

29.

eī-Schâsch, v. dems. J. Torn b. n. 439, nur o unten im Felde des Averses.

Nâh ben Naṣr

331—343 (942/3—954/5).

29. a.

Ma'den, J. 330 (941/2 n. Chr.).

Avers: لا اِلهَ اِلاَّ

الله وحده

لا شريكه (sic)

Innerer Kreis: بِسْمِ اللَّهِ ضَرْبُ هَذَا الدَّرْجَمِ (sic) بِمَعْدَن سَنَةِ ثَلَاثِينَ وَثَلَاثٍ (sic)

Aeuss. Kr.: لِلَّهِ اَمْرٌ مِنْ قَبْلِ وَ مِنْ بَعْدِ يَوْمِيذِ نَفْرَحُ الْمُؤْمِنِينَ (sic!)

Revers: لِلَّهِ

مُحَمَّد

رَسُولُهُ

اِنَّه (sic)

نُوحِ بْنِ نَصْر

Umschrift: (sic!) مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ أَرْسَلَهُ بِالْأَدِينِ الْحَقِّ لِيُثَبِّتَهُ عَلَى الدِّينِ ن

Vgl. die Tafel.

## Nachschrift zu Karabacek's Bericht über zwei kufische Münzfunde.

Zu No. 1. der Samaniden-Münzen kann ich meine Bedenken gegen die Schlussfolgerung, welche auf dieses Stück gestützt wird, nicht unterdrücken. Allerdings stehen die Namen des al-Mu'tadhid als des Chalifen oder nächsten Thronfolgers und des Samaniden-Fürsten Naṣr ben Ahmed vereinigt auf der Rückseite, und wenn man die von Hru. Karabacek mit Sorgfalt zusammengestellten geschichtlichen Data in Betracht zieht, kann man scheinbar nur zu dem von ihm gezogenen Resultat gelangen, und man möchte in dieser Münze das erste Münzzeugniss für die Selbstständigkeit und politische Unabhängigkeit der Samaniden-Dynastie erblicken. Diese fiel demnach in das Jahr 279 d. H. Hierbei ist vorausgesetzt, dass der genannte Naṣr dies Münzstück in Samarqand habe schlagen lassen. Dagegen erheben sich aber bei genauerer Betrachtung der Münzabbildung die stärksten Zweifel, angeregt durch die graphische Beschaffenheit. Der Wirrwarr von Strichen, wie ihn unser Erklärer selbst anerkennt, rührt keineswegs nur von einer argen Verprägung her, sondern der Buchstabenschnitt des Stempels, wie

er auf der Vorderseite sowohl im innern Felde als an der rechten Seite, von dem letzten Münzschlag deutlich hervortritt, war unverkennbar eine sehr rohe Nachahmung einer Vorlage, die bei der Randschrift nichts als eine Reihe von Zacken mit einem  $\ast$  und  $\text{نم}$  bietet, woraus ersichtlich wird, dass eine Samarqander Münze zum Vorbild gedient hat, vielleicht auch noch mit einem Datum, worin  $\text{تسع}$  als Einheit gegeben war. Dergleichen barbarische Nachahmungen besonders von Samaniden-Münzen, werden in Russland und an den Gestaden der Ostsee in zahlloser Menge bekanntlich aus dem Boden gegraben; im hiesigen Cabinet liegen mir wohl an dreissig vor. Sie zeigen in sehr verschiedenen Graden eine Verschlechterung der Schrift, welche allen gemeinsam ist, bis zu einer völligen Deformität, so dass Aurivillius bei manchen zweifelhaft war, ob er wirklich arabische Züge vor sich habe. Bei mehreren fehlt in der Glaubensformel des Advers in  $\text{شربك الله}$  das  $\text{ل}$ , wie es auf dem hier vorliegenden Exemplare der Fall ist, und bei vielen ist ebenso wie hier bei beiden Seiten der Münzschlag mit unrichtigem Aufsetzen des Stempels wiederholt, wodurch stückweise Verrückungen der Legenden entstanden. Im Texte selbst sind bei den schlechteren Sorten einzelne oder mehrere Buchstaben weggelassen, wodurch ganz unlesbare Wortmonstra erzeugt wurden. Bei den besseren gelingt es nur einem geübteren Erklärer, Nachahmungen von Originalen zu unterscheiden; öfters dient eine chronologische oder geschichtliche Unrichtigkeit, sie zu entdecken. Denn an Anachronismen, Zusammenstellung von Namen, deren Träger zeitlich weit von einander getrennt sind, ja sogar solchen, die verschiedenen Dynastien angehören, ist auf diesen Stücken kein Mangel. Für unsern Fall muss hervorgehoben werden, dass besonders auch Originale Naṣr II öfters zu Vorbildern gedient haben. So bewahrt das Rostocker Cabinet einen Dirhem, auf welchem der Stadtname Nisabur und das Jahr 403 mit den Personennamen Qahir (reg. 320—22) und Naṣr b. Ahmed (reg. 301—331) erscheinen, obgleich diese Personen 70 bis 80 Jahre früher lebten, letzterer zur Samaniden-Dynastie gehörte, im Jahre 403 zu Nisabur aber der Sultan der Subuktiginiden Mahmud herrschte. Sehen wir jedoch auch einmal ab von den geschichtlichen Ungeheuerlichkeiten, so muss nur nach der Beschaffenheit der Schrift schon unglaublich erscheinen, dass dergleichen verzerrte Monstrositäten aus einer samanidischen Münzstätte in Samarqand hervorgegangen seien, wo bekanntlich Künste und Wissenschaften in hoher Blüthe standen. Zudem sind wir in der glücklichen Lage, eine solche Voraussetzung sogar für das Jahr, um das es sich hier handelt, und die nächstvorigen wie folgenden zur Evidenz bringen zu können. Ich habe im hiesigen Museum einen Dirhem Samarqand's von eben demselben Jahre 279 vor Augen, von dem sich auch ein Exemplar im Stockholmer Cabinet findet (Tornb. N. euf. S. 104. No. 441). Es zeigt einen völlig klaren

und netten kufischen Schriftductus, mit welchem der auf unserem fraglichen Stücke zumal auf der Vorderseite, angeblich aus derselben Stadt und demselben Jahre, in gar keinen Vergleich kommen kann. Und ebenso verhält es sich, wenn man die Münzen Samarqand's aus den folgenden achtziger Jahren dagegen hält. Genug, allein schon diese Schriftform macht es mir unmöglich, an die Entstehung dieses Stückes im bezeichneten Jahre aus einem samarqander Münzhofe zu glauben.

Und wie nun aus demselben Jahre 279 und derselben Stadt noch eine unzweifelhaft ächte Münze vorhanden ist, welche nur den Chalifen-Namen und den des designirten Thronfolgers, den des Naṣr aber nicht enthält, so wird die Authentie unserer in Frage stehenden noch um so verdächtiger und die Annahme, dass Naṣr I. welcher im selbigen Jahr starb — wir wissen gar nicht, wie weit er in dasselbe hineinlebte — ganz kurz vor seinem Tode seine Unabhängigkeit proclamirt habe, gewinnt dadurch keinesfalls sehr an Wahrscheinlichkeit. Als der Zeitraum, binnen welchem dieses geschehen sein müsste, könnten, soweit das Münzstück dafür Zeugniß geben sollte, wohl nur die letzten sechsthalb Monate des Jahres 279 gelten, weil al-Mu'tamid erst am 20 Radschab starb, sein Name aber, so lange er noch am Leben war, als des wenn auch nur nominalen Trägers der geistlichen Oberhoheit ungleich unerlässlicher gewesen wäre, denn der des designirten Thronerben al-Mu'tadhid. Dieser letztere steht aber allein auf dem Münzstücke: es müsste demnach, die Authentie vorausgesetzt, nach al-Mu'tamid's Tod geschlagen sein. Vom Ende des Jahres her verkurzt sich aber wieder der Zeitraum dadurch, dass die Regierung Ismail's des Bruders und Nachfolgers von Naṣr I auch noch aus dem Jahre 279 begonnen wird. Ob dieser Moment nicht bis vor den Tod al-Mu'tamid's zu datiren sei, bleibt ungewiss. In solchem Falle wurde für eine Münze Naṣr's I, die dessen Unabhängigkeit declarirte, überhaupt kein Raum bleiben.

Unsere Vorlage wird aber als ein hierfür selbstredendes Zeugniß noch weniger Glauben erregen, wenn ich Folgendes hinzufüge. Das jenaische Cabinet bewahrt eine aus der Soret'schen Sammlung stammende Münze, gleichfalls in Silber, die den Namen نصر بن محمد, graphisch ganz gleich wie auf dem Stücke des Hrn. Karabacek, ferner den Prägeort Samarqand und das Jahr 282(!) trägt. Alle diesen constitutiven Data sind völlig deutlich und sicher. Und dennoch können wir unmöglich irgend welchen historischen Schluss darauf basiren; denn Naṣr war bereits mehrere Jahre vor 282 verstorben und die Samarqander Münzen tragen von 280 an den Namen Ismail's. Auch hier verräth sich die Unächtheit des Stückes noch mit durch die Schriftform, die auf dem Advers zwar nicht eigentlich misslungen ist, aber eine unsichere Hand des Stempelschneiders erweist und von dem schönen Ductus der gleichzeitigen



Exemplare Samarqands bedeutend absticht; auf dem Reverse aber tritt uns in dem Glauhenssymbole und dem znnächst darunter befindlichen الله — محمد ganz dieselbe grobe, zackige, rohe Gestaltung und dazn noch eine Corruption des الله المعتمد على entgegen, wie sie eben für die barbarischen Nachbildungen charakteristisch sind. Das Stück des Hrn. Karabacek scheint mir mit diesem jenaischen ganz in dieselbe Kategorie zu gehören.

Der unvergessliche Frähn leitete den Ursprung dieser Zwittergebilde von den Volga-Bulgharen ab, einem ruhigen Volke, dessen Handel sich weit und breit ausdehnte, und das zur Beförderung seines Verkehrs mit der Bokharei und Russland, Geld mit einem taliter qualiter nachgeahmten samanidischen Typus ausgemünzt habe, weil das samanidische Geld zu jener Zeit in den nördlichen Gegenden Asiens das currenteste Zahlungsmittel war. Die uns erhaltenen Proben davon zeigen, welche Willkuhr in der Zusammenstellung der Legenden waltete, die sich sogar bis auf eine Umkehrung der Buchstabenrichtung steigerte, so dass man erst im Spiegel eine rechtläufige Legende erhält. Ein Beispiel hierfür liefert das bei Marsden Num. or. No. LXVIII abgebildete Stück, welches vom Herausgeber an die Spitze der Samaniden-Münzen gestellt und gewiss unrichtig von Nasr I abgeleitet wird.

Alles das Bemerkte zugestanden, könnte man aber noch auf ein Auskunftsmittel verfallen, um nichts desto weniger die geschichtliche Beweiskraft dieser Stücke zu retten. Man könnte annehmen, es seien auf den beiden Seiten, deren Data zusammen einen Anachronismus ergeben, zwei aus verschiedenen Zeiten stammende Originale, für jede Seite ein anderes zum Vorbild genommen, oder für die eine Seite ein alter Stempel aus öconomischen Rücksichten benutzt und nur für die andere ein neuer angefertigt worden. Eine für manche Stücke unzweifelhafte und nicht abzuleugnende Thatsache. Es würde dann behauptet werden können, dass wenigstens eine jede Seite für sich allein als historisches Zeugniß zu gelten habe, und wenn also auf dem Exemplare des Hrn. Karabacek der Name des Nasr ben Ahmed mit dem des Chalifen al-Mu'tadhid erscheine, so erhöerte das die Autonomie des Samaniden-Fürsten, selbst wenn dieses Stück auch nur eine Nachbildung wäre. Die Original-Vorlage werde eben durch diese Nachahmung nns erkennbar und sie habe jene beiden Namen vereinigt getragen. — Ich halte aber auch diesen Schluss für nicht hinlänglich begründet, sondern meine, dass die Gravenre selbst in den Legenden derselben Seite willkürliche Zusammenstellungen von Namen u. a., entlehnt von verschiedenen Originalen, vorgenommen haben. Als eine fremdartige Beigabe erscheint mir auf dem Wiener Exemplare sogleich der Stern unten im Reverse. Diese Verzierung erinnere ich mich wenigstens nicht auf irgend einer Samaniden-Münze, deren ich doch eine sehr bedeutende Zahl im Originale oder Bilde vor mir gehabt,

irgendwo gefunden zu haben. Und endlich lässt sich nicht beweisen, dass das Abbild nicht von einem Kupfer-Originalen entnommen sei; auf solchen kommen aber, wie allgemein bekannt, die Präfectnamen seit den frühesten Zeiten des Islam vor ohne irgend welche Autonomie ihrer Träger anzukündigen. Denn das Recht, Kupfer mit eigenem Namen zu münzen, stand den arabischen Provinz-Statthaltern zu einer Zeit zu, als sie noch vollkommen abhängig vom Chalifate waren.

Meine Ansicht über das fragliche Stück geht demnach dahin, dass es eine barbarische Nachbildung aus späterer Zeit ist, dessen Verfertiger in der Legende des Reverses entweder eine Kupfermünze des Samaniden Naṣr I. copirt, oder, was mir wahrscheinlicher ist, den Namen Naṣr's II mit dem des früher herrschenden Chalifen al-Mu'tadhid nach verschiedenen Vorlagen zusammengestellt und vielleicht nach eigenem Einfall den Stern noch als Verzierung hinzugethan hat. Uebrigens aber sei nicht in Abrede gestellt, dass nach dem Sturze der Tahiriden (261 d. H.) die Samaniden sich bereits zu einer solchen Macht erhoben hatten, welche ihnen eine politische Unabhängigkeit möglich machten; nur finde ich in den Münzdenkmälern annoch kein Zeugniß, welches die Proclamirung derselben vor Ismail beweist, den Mirkhond bei seinen historischen Vorgängern als ersten unabhängigen Herrscher von dieser Familie bezeichnet fand:

مورخان اول کسی را از آل سامان که در زمرة  
پادشاهان شمرده اند اسماعیل بود

Stickel.

# Eine Kasıde in Ujgurischer Schrift und Sprache

mit Text, Transscription, Uebersetzung und Noten

mitgetheilt von

**Hermann Vámbéry,**

Mit 4 lithogr. Tafeln.

Unter allen Sprachen und Literaturen des uns näher bekannten Ostens ist in den letzten Decennien der ujgurischen Schrift und Sprache am wenigsten Aufmerksamkeit geschenkt worden. Gegen Ende des vergangenen und am Anfange des jetzigen Jahrhunderts hat Schrift und sprachliche Eigenheit dieses durch sein hohes Alterthum berühmten Dialectes der turco-tatarischen Mundarten wohl einiges Interesse erweckt. Abel Rémusat, Davids, Jaubert, Hammer und besonders Klaproth haben sich mit demselben mehrfach beschäftigt. Dem einen galt es, historische Beweise für eine alte Cultur der tatarischen Völkerschaften zu erringen, dem andern den vermeinten Einfluss zu bestätigen, welchen die Ujguren durch ihre Culturzustände auf ihre Nachbarn und Stammgenossen ausübten, während ein Dritter aus blossem Dilettantismus in der Turcologie die curiosen Charaktere der ujgurischen Texte zu entziffern suchte. Dilettantismus sage ich, denn was wir bis heute auf diesem Felde aufzuweisen haben, ist sehr wenig und lange nicht hinreichend um dem neugierigen Schüler zum Verständniss der ujgurischen Manuscripte zu verhelfen. Es ist dies nun so mehr zu verwundern, da die Veröffentlichung eines grössern Textes ein gewiss besseres Hülfsmittel gewesen wäre, als so manche Dissertation, und dass dies dennoch nicht geschehen, beweisen am besten die ungenügenden Erfahrungen der betreffenden Forscher.

Unsere europäischen Bibliotheken haben wohl keine allzugrosse Auswahl an ujgurischen Manuscripten; doch über einen gänzlichen Mangel können wir uns auch nicht beklagen. In England ist in der Bodleian Library das in Meister-Calligraphie geschriebene بختیارنامه eine Uebersetzung des gleichnamigen persischen Werkes, von Davids, so weit es die damalige Kenntniss des Osttürkischen gestattete ziemlich gut gelesen, ferner in Paris das مذہب الاولیاء, das معراجنامه und einige diplomatische Urkunden aus der Zeit der Mongolenherr-

1. ...
2. ...
3. ...
4. ...
5. ...
6. ...
7. ...
8. ...
9. ...
10. ...
11. ...
12. ...
13. ...
14. ...
15. ...
16. ...
17. ...
18. ...
19. ...
20. ...
21. ...
22. ...
23. ...
24. ...
25. ...
26. ...
27. ...



- 36 بعد از این که از این شهر رفتند و به سوی ...  
 37 در این شهر که در این شهر ...  
 38 در این شهر که در این شهر ...  
 39 در این شهر که در این شهر ...  
 40 در این شهر که در این شهر ...  
 41 در این شهر که در این شهر ...  
 42 در این شهر که در این شهر ...  
 43 در این شهر که در این شهر ...  
 44 در این شهر که در این شهر ...  
 45 در این شهر که در این شهر ...  
 46 در این شهر که در این شهر ...  
 47 در این شهر که در این شهر ...  
 48 در این شهر که در این شهر ...  
 49 در این شهر که در این شهر ...  
 50 در این شهر که در این شهر ...









74 به نامہ سے متعلقہ ہر ایک کو  
75 میری طرف سے۔  
76 یہ ہے کہ میں نے اپنے دوستوں کو  
امین یا رب العالمین

 $\xi \eta$ 

مجلسه سحر و جادو در میان مسلمانان

\_\_\_\_\_

— ۱۲۷ —

حضر مسند حضرت مولانا محمد شفیع صاحب

مقدمه بر تاریخ و جغرافیه

\_\_\_\_\_ \_\_\_\_\_ 6 22 20

\_\_\_\_\_ \_\_\_\_\_ \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

مفتی محمد رفیع

من حافظ لفظه  
و من اوعده

بسم الله الرحمن الرحيم

تاریخ: ۱۳۰۲/۱۰/۱۰

Handwritten signature: *John A. ...*

هو مع د خه و من قولك حلفه م عو وعده

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥






schaft. In Wien ist ein Freibrief Timurs, den Hammer im 6ten Band der Fundgr. des Orients nach einer dem Original beigegebenen tataro-arabischen Transcription veröffentlicht hat, und das berühmte Mscr. Kudatku Bilik (die glückliche Wissenschaft, das Jaubert im Journal Asiatique Tome VI 1828. besprochen hat. Werfen wir nun einen Blick auf die aus den angeführten Msc. veröffentlichten Texte, so finden wir, bei den sonst sehr kleinen Stücken aus dem معجمه und dem نذرة الاوليا in Kasimbegs Gramm. (Zenkers Uebersetzung) in der ersten Zeile des Ersteren statt نوشده اور اسمبدا = in der Mitte des Kioskes درمك اوده سنده = im Zimmer des Kioskes. اوده ist rein osmanisch im čagatajischen اوتى; so auch das am Ende einer angeführten Rede befindliche كتاب welches دى Gerundium von ريمك = sagen (osm.: دىو) gelesen werden sollte. Im zweiten Stücke, nämlich im نذرة الاوليا ist سوزلاى anstatt سوزلاى بولماز statt بولماز و سوزلاى Der Leser hat das čag. Hilfszeitwort بولما = sein mit dem osm.: bulmak = finden verwechselt, welches in Mittelasien überall تاپما tapmak hei. st. In der 9ten Zeile sehen wir مرض Krankheit statt مرض = Kranker. In der vorletzten Zeile ist ارانلا erenler = Männer, Menschen ausgelassen. In der letzten Zeile statt مرمهسى يفرلار st.: مرمهسى يفرلار gelesen. Uebrigens haben die fraglichen zwei Textproben so wenig Eigenheiten vom Osttürkischen, und so viel vom Osmanischen, dass sie leicht für ein schlechtes Machwerk der neuern Zeit gehalten werden können, denn sie verhalten sich zum Ujgurischen des Kudatku Bilik so, wie das heutige Osmauli zum Dialecte Turkestan.

So wimmelt auch das durch Hammer veröffentlichte uigurische Diplom von Fehlern, trotzdem dass hier nur die mit rother Tinte geschriebene tatarische Uebersetzung gegeben wird, und dabei noch fünf werktthätige Daktylen die kaborische Hand bildeten (wie Hammer selbst sagt). Erstens war der tatarische Umschreiber nicht ganz bewandert im Lesen des Uigurischen. So sehen wir auf der ersten Seite 3. Zeile des lithographirten Facsimile اذنى st.: انى (der Genet. von ان, denn تومار, Oberhaupt von 10,000 Pferden oder Reitern) = in der 4. Z. كننت لرنينك st.: كننت لر دغه, in der 7. Zeile بولارحي st.: بولارحي. Auf der zweiten Seite 1. Z. سمورغال st.: سمورغاب. 6. Z. بمرنينك statt بونينك 8. Z. ساسى st.: فلعسى. In der 10ten Z. حابر st.: جا = bis gemäss, welches zum vorhergehenden Worte gehört, und ي = Ende. In der 11. Z. يلكى حاحى statt ايلكى حاحى (der Gestüteinhaber, ein Epithet des folgenden Eigennamens)

n. s. w. Nicht minder schlecht ist die Uebersetzung, doch ist dies leicht zu verzeihen, denn zur Zeit der Veröffentlichung dieser Urkunde war unsere Kenntniss im Osttürkischen eine so geringe, dass selbst der grösste Fleiss und Anstrengung nichts besseres erzeugen konnten. Schliesslich wollen wir noch jener 3 Zeilen erwähnen, die Klaproth im 2ten Bande der Fundgruben des Orients auf der zur Seite 185 beigefügten lithographirten Alphabetentafel gibt. Hier finden wir in einem Texte von 14 Worten 6 Fehler und zwar solche wie sofi st.: sözi, pek-sehr st.: bartsà=alle, welch ersteres ein rein osmanisches Wort im éag. gar nicht existirt; maśaiklar=Beispiele st.: meśaichlar = Śeiche; war=ist st.: ning=Genitiv-affix etc.

Wir sind weit entfernt den Vorkämpfern auf diesem Felde der Turcologie irgend einen Vorwurf zu machen. Es ist nur Jaubert, der in Besprechung des Kudatku Bilik grosse Nachlässigkeit, ja ich möchte sagen Gewissenlosigkeit sich zu Schulden kommen lässt, denn er lässt Zeilen und Worte aus, ohne es dem Leser mitzutheilen. Der Entzifferer ujgurischer Handschriften hat wirklich mit riesenhaften Schwierigkeit zu kämpfen. Erstens sind die grammatischen und lexikalischen Eigenschaften dieses Dialectes uns zu wenig bekannt; zweitens ist es die allzu beschränkte Zahl der Schriftzeichen, von denen eines oft zur Bezeichnung mehrerer Laute gebraucht wird, die das Lesen erschweren, denn in vielen Fällen muss man ohne irgend einen Anhaltspunkt aus dem Zusammenhange des ganzen Satzes das fragliche Wort errathen. Hinsichtlich der Sprache mögen wir wohl hoffen, dass Dr. W. Radloff durch seine im Nordosten Chinas gemachten Forschungen, namentlich durch seine Studien im Dialecte der Tarandśi's, eines schon lange vom ujgurischen Stamme losgelösten Zweiges, uns wesentliche Hilfe leisten werde. Die Sprache dieses friedlichen, Ackerbau treibenden Völkchens kann wohl nicht als reines Specimen des altujgurischen Dialectes gelten, von dem wir z. B. im Kudatku Bilik ein achthundert-jähriges Denkmal besitzen; doch ist sie in erster Linie mit diesem verwandt, und wird uns gewiss viele Aufschlüsse geben.

Nicht so verhält es sich mit der Schrift. Abgesehen von der schon erwähnten Armuth der Charaktere, denn das Ujgurische hat nicht mehr als vierzehn Grundbuchstaben, wie Arabśāh in seiner Geschichte Timnrs bemerkt, so haben diese unter einander noch dazu eine auffallende Aehnlichkeit, welche bei der geringsten Nachlässigkeit der Copisten oft die grösste Schwierigkeit erzeugt. Wir wollen nur einige davon anführen. a)  ein Kehlaut, welcher das arabische ك خ ق;  ein Zischlaut, welcher das arabische س ص ز ش, und  ein Doppellaut, welcher ج چ repräsentiren soll. Würde man nun die primitive Form und Richtung beobachten, würden die diakritischen Punkte, welche beim ش خ erforder-

lich sind, oben oder unten beigegeben, so wäre vieles erleichtert. In den Handschriften jedoch finden wir das runde oder spitzige Ende, die rechte perpendiculäre oder linke Stellung des fraglichen Buchstabens wenig beachtet, und bei einem solchen zweifelhaften Falle muss man in einem und demselben Zeichen oft den Werth eines ج ص ض ز ش س غ ك ح خ ق und also zwölf verschiedener Laute errathen. b) welches in der Mitte ein ح خ غ and mit einem unten angesetzten ع geben soll. c) welches vier Labiale als پ ب و vorstellt. Ferner die sehr mangelhafte Bezeichnung der Selbstlaute als: für a, e, für o, u, ö, ü, denn das von Klaproth angeführte ö, ü ist nicht überall mit Consequenz gegeben.

Diese und viele andere Schwierigkeiten haben mich bewogen vorliegende *Kaşıde* anstatt in den verwandten aber nicht identischen mongolischen Typen drucken zu lassen, lieber in getreuem Facsimile zu veröffentlichen, wozu die Photographie, natürlich ein sehr einfaches Verfahren, am besten an die Hand geht. Sollte es mir gelingen durch dieses Specimen, welches als erste Arbeit gewiss nicht ohne Fehler ist, bei den Freunden der türkischen Sprachen und Litteraturen einiges Interesse zu erwecken, so will ich später eine grössere Chrestomathie von sämmtlichen in Europa existirenden ujgurischen Handschriften vorlegen, und da bis dahin meine „*Āgatajischen Sprachstudien*“, die ein ziemlich vollständiges Wörterbuch der osttürkischen Sprache enthalten, aus der Presse hervorgegangen sein werden\*), so wird der Text bei Erklärung des speciell ujgurischen Wort- und Formenschatzes jedem Kenner des osmanischen Dialectes zugänglich sein.

Was die hier veröffentlichte *Kaşıde* anbetrifft, welche am Schluss der Handschrift des Kutdaku Bilik sich befindet, so ist sie ungefähr vierhundert Jahr nach genanntem Werke verfasst und geschrieben worden. Erstere hat als Datum der Abfassung 462 d. H. und letztere 843, was auch übrigens aus der Sprache zu erkennen ist, denn das Kutdaku Bilik hat eine Masse derartige Worte und Formen, welche mit der Hilfe des reinsten *Āgataj* von heute nicht zu erkennen sind, während die *Kaşıde* hinsichtlich der Sprache zwischen dem Dialecte der Chinesischen Tatarei und dem der drei Chanate steht und ausserdem aus der Feder eines solchen Mittelasiaten geflossen ist, dem die westtürkischen Mundarten nicht ganz unbekannt waren.

\*) Ist bereits geschehen. D. Red.

Transscription  
des ujgurischen Textes.

قصيده

- 1 قامون مخلوق سواك غنى قدرتينك نينك برهانى
- 2 بىرو بارسن يوق سنكى اش دنيا مدحى سجدانى
- 3 ملكينك كا ارتوق شريك يوق فى حاجب هم فى وزىر
- 4 ادم مى جن فى ملايك بارحه نينك كى رحمانى
- 5 جواترى جسمى غرى ايرماس سلى نولى يوق
- 6 نوغ مالى هم نوغميشى يوق چوقنى يوق هم اوغلانى
- 7 تور تپائع بمش حواس التى جهات دا يوق مكانى
- 8 الدين اوستين اونك سول ايچده ماصى يوق امكانى
- 9 خبر ادينك دىن شر ادينك دىن بارچه نك هم ادين اول
- 10 ذاق نينك كى تصوفى يوق مخبث ايرماس جسمانى
- 11 تاغ تينكىز بارچه فى بمان هم وحوش هم نمرور
- 12 جمله مخلوق خالقى اول مخلوق ايرماس قرانى
- 13 جبن منقشه سن ايرورسن بىر صفاتينك تور ميناك ات
- 14 تور اتچيل زبو دىن حق اوتورميش فرقانى
- 15 رازق غفران سن اوک سن تورانكان بىر اوغان
- 16 حمله نى مزوق سن سن عاصى لائينك غفرانى
- 17 قدرتينك تانسوغ عجايب صد هزار الوان او زه
- 18 بىرى ميركا اوخ شاماش اول سونكى نينكى الوانى
- 19 بو ياتيق ليق بر مطاف زور ادراسن توتاجى
- 20 اول كسيك ليك اووش معلف سن تور ادينك نصرانى
- 21 بيتى ارکان اون ايکى بورچ دا يوره تورسن روان
- 22 شمس وزهره اول قمر کيمر بيتى افلاک کروانى
- 23 مشرقى مريخ عطارد امرى استين هم رحل
- 24 دنون له کوندوز اوت سوب تور اراق کل عالم يزدانى

- 25 امرينىنكا محط مشتهر قدرتينك نينك ايش-چيسى
- 26 ديتى قاموق مليكى همر سكيىز او چماخ رضواى
- 27 بيمر ابوچ يالغا تتيك كا حق اغيرلاب بيمردى جان
- 28 سكيىز او چماخ غه كوچوردى ادم ادرىس حوانى
- 29 خاكي داود وئشى نينك كى صورتين بكيىن قىلدى
- 30 خاكي موسى اوزره ميمانان اندى هم اول سالارنى
- 31 حق نينك امرى ايردى ابراهيم غه اسماعيل ارچون
- 32 بولدى تسليم حق احابب قىلدى ترقين قربانى
- 33 روز يكرمى مينك يلاوجى ايردى لار حق بارچه سى
- 34 ديدارينكا عاشق ايردى موسى ابن عمرانى
- 35 اوشبو كون نينك مشريقين دين اول يالغا مغربغه جه
- 36 يورور ايردى بلفس اوتورى اول سليمان فرممانى
- 37 يعقوب اوغلى يوقنى محنت تارتتى تهمت لار داليمر
- 38 فيلدى قوللوق بولدى پادشاه اول يوسفى كمعانى
- 39 كورك اچچىمندا حق يوسف غه فيلدى كورصندن تمام
- 40 بولدى عاشق اول ليتخا ييرتتى يوسف فراعونى
- 41 جمله مرسل كا اچيندى چفت اوغول قىز هم ارب
- 42 سن تورات دينك روحانى دين عيسى مريم بكىنى
- 43 رحمتينك لىعالين دىب يارلىق ايت دينك ساوجى غه
- 44 انى احمد اوزى رحمت انمىيالار سلطمانى
- 45 قوتقى سوزمادى تونينكا توشمادى كىچ كولكاسى
- 46 اچ مينك اوج بوز معجزاتى حق بيلوربمز بارچهنى
- 47 ايمان اسلام باشچى لار دين شريعت شاه لارى
- 48 ايردىلار كو چالوك مبارز اول شبيدلار برهمانى
- 49 بيرمىسى ايردى حسن اول بيرمىسى ايردى حسين
- 50 ايكىسى بولدى شهيدلار همر اغيرلىق روحانى



- 51 جان لاری فی حق رسول غه قیلیمش ایردی فدا
- 52 تورت اشی توقور خاتونی اوتوز اوج مینک یارانی
- 53 تورت اشی دا ایکیمی دین بیرى صدیق بیر عمر
- 54 ایکیمی ایردی کوبایی عمر علی هم عثمانی
- 55 تورقی مختار انتبسی دا یارلیقانمیش بی کمان
- 56 ارنینکا دیکمیش بشارت اول علی حق ارسلانی
- 57 دین ایچمندا ایشچی ایردی اول حکایه جمله سی
- 58 ضاحه عباس حمزه مسعود اول سلمانی
- 59 شرح ایچمندا دین ساحی باشلارنک اورتاجی
- 60 بو حنیفه اول شاپور ملیک محمد شیبانی
- 61 مشتهدلارننک فخر کلی علم نینک کانداری
- 62 غازی یعقوب شافعی هم بو حنیفه نعمانی
- 63 عشق ایچمندا بول حقیقت بایدید نو النون الاری
- 64 بسم کورومین سونار عرضی اول مجوسی نصوانی
- 65 من اولوغ میمکی اوغانیمر قادی فهار ایدیم
- 66 سن کچورکین نوشمیش ایرسه بو سوزوم نینک ضغبانی
- 67 من مونکوم بیلکان تورانکان عم غفورسن هم صبور
- 68 هم رحیم سن هم کریم ات ایسیم نینک در مانی
- 69 بارچه محلق بائی ایرماس اچ بدقین عبرت کوزین
- 70 فدایادی سلطان سلاطین نیش-دوروان ابوانی
- 71 بو قصیدنی اوقیغان هم ایشمکان کا ایدیم
- 72 لطیفنک ایچره بیرکین ارچمانخ مینک دیدار مهمانی
- 73 بوقارا سایل اتاغوم اول ایدیم اول ارزان
- 74 هم اوچیننجی ال قدیم اچنی رب حکمت کافی
- 75 رهنینک دین دا اولوک قیل من تورانکان بیر اوغان
- 76 سن کداز قیل نسخ ایندا جمله مومین ایمانی

Uebersetzung.

1. Die . . . . . sämtlichen Geschöpfe ist der klare Beweis deiner Allmacht.
2. Einzig bist du, du hast keinen Gefährten, du der Welten Preis und Loh!
3. In deiner Herrschaft hast du keinen Genossen, keinen Minister, keinen Vezir.
4. O du, der Menschen, Geistern, Engeln, ja Allen Barmherzige!
5. Fleischliche Existenz ist nicht seine Absicht, er hat keine Breite, keine Länge.
6. Er ist und war nicht geboren, er hat kein Ehehälfte und kein Kind.
7. In den vier Elementen, in den fünf Sinnen, in den sechs Kubikseiten (der Welt) hat er keinen Raum.
8. Weder oben noch unten, weder rechts noch links kann seine Wohnung (Privat-Gemach) bezeichnet werden.
9. Das Gute ist von ihm, das Böse von ihm, alle Wurde stammt von ihm.

1. **سەۋاك** (?) **سەكۋاك** möglicherweise **سەكۋاك** ist mir nach einem mehrere Tage langen Nachsinnen und Nachschlagen in allen möglichen Wörterbüchern unbekannt geblieben, und es sollte mich sehr freuen, wenn ein Fachgenosse in der Errathung glücklicher wäre. **سى** ist das Affix des Besitz anzeigenden Fürwortes des vorliegenden unbekannten Wortes, wobei im Ujgurischen der Selbstlaut i, o, u, ö, ü, der Endemilaut des betreffenden Wortes wiederholt geschrieben und auch ausgesprochen wird.

2. **بىرى بار** **biri bar** wird auch im **äg.** für Gott gebraucht. **سەنگى** **sengi** **مەنگى** **mengi** kommt beinahe immer anstatt **sanga** = dir, **manga** = mir vor.

3. **حاجب** **hägib**, welches wir mit Minister übersetzen, heisst eigentlich Kammerdiener und Thurstcher. Mit diesem Namen bezeichnet man noch heute in Persien ein hohes Amt, nämlich **حاجب امدرگت** Intendant des königlichen Palastes.

4. **آدم مى** **adam mi** **گىن نى** **gin ni** ist wieder eine Verdoppelung des letzten Mitlautes, welche der Accusativendung **نى** beigegeben wurde.

5. **جەۋاھىرى جەسمى** **gévähiri gismi** wörtl. körperliche Essenz. Hier und auch anderswo ist das **أصفت** der Aussprache gemäss mit **6** = i ausgedrückt. **سەتى** **sathi** ist eigentlich nur **سەتى**, doch scheint das **ح** vergessen worden zu sein, denn **زاتى** **zati** = seine Person, wie es sonst gelesen werden könnte, passt nicht hierher.

6. **چوشت** **çuft osm.** **چەشت** **çift** = Paar, wird in Mittelasien überall statt Ehehälfte gebraucht.

7. **التي جهات** **alti gihät** = die sechs Seiten des nach orientalischen Begriffen in Kubikform repräsentirten Weltkörpers.

8. Das **أست** in, ün, welches an **است** **ast** = unten **أست** **üst** = oben angehängt ist, ist ein Adverbialaffix, das auch im Magyarischen existirt.

10. Nichts Unedles hat seine Persönlichkeit, nichts Befleckendes selbst seine Körperlichkeit.
11. Der Berge und Meere, aller Wüsten, aller Thiere und Vögel,
12. Aller Geschöpfe Schöpfer ist er, doch ihn selbst hat Niemand erschaffen.
13. Ein wabres Wunderbild bist du, viertausend Namen hat jede deiner Eigenschaften.
14. Thora, Evangelium und Psalmen, der reine Glauben liess den Koran folgen.
15. Ein gnadenvoller Verpfleger bist du, gut bist du, Schöpfer, mein Gott!
16. Du bist der Ernährer Aller, der Verzeiher der Widerspänstigen.
17. Deine Macht ist staunend wunderbar, mit hunderttausend Farben.
18. Es gleicht eine der andern von den darauf folgenden Farben nicht.
19. Diese ebene Erde hast in gefüchelte Form gegossen du, Erhalter.
20. Jenen gerundeten schwebenden Thron (Himmel) hast kioskartig du erschaffen.
21. Die sieben Planeten, die zwölf Himmelszeichen hast du in ihrem Laufe bewegt.

11. وحوش vubuš ist im Original **و حوش** uhuš ohne و geschrieben, doch ist die Redensart وحوش ونيور zu bekannt, als dass es anders interpretirt werden könnte.

13. چين سقش zin munakkaš, das wir mit „Wahres Wunderbild“ übersetzen, ist von zweifelhafter Bedeutung. چين gin kann sowohl China, chinesisch, als auch wahr, echt heissen; سقش munakkaš kann nur mit gemalt, gefarbt übersetzt werden. Es ist übrigens auch möglich, dass wir **سقش** nicht richtig gelesen haben.

15. اوك ök čag. اوب = gut, gütig اوغان ogan = Gott, Allmächtiger wird heute in Mittelasien nur als Exclamation اوغانم oganim = Mein Gott gebraucht.


17. تانسوغ tansug, richtiger „staunenswerth, ausserordentlich“, Von der Wurzel تن tan تانك tang stammen تانكلماق tanglamak = bewundern تانسوكلماق tansuklamak = begaffen u. s. w.


19. باتيق jatik = flach, liegend, ist das Gegentheil von dem in der darauf folgenden Zeile stehenden سىك kesik (čag. kišik) krumm, schief, und man findet auch anderswo in ujgurischen Texten ersteres als Epithet der Erde, letzteres als Epithet des gerundeten Himmels angeführt.


20. اوش oos = Thron, auch der Name einer Stadt in Chokand, sonst Tacht i Sulejman = Thron Sulejmans genannt.



21. ارلان erkian = Säule, Stütze, ist wohl als Epithet der Planeten am


22. Die Sonne, Venus, den Mond, diese Karavane aller sieben Himmel
23. Jupiter, Mars, Mercur sind unter seinem Befehl, so auch Saturnus.
24. Tag und Nacht, Feuer, Wasser und Erde, ja die ganze göttliche Welt.
25. Alles ist deinem Befehle ergeben, alle Mitwirker deiner Macht.
26. Die Wächter der sieben Höllen, die Engel der acht Paradiese.
27. Einem Handvoll . . . . . hat Gott Ehre angethan und Leben gegeben.
28. In die acht Paradiese hat er übersiedelt Adam, Idris und Eva.
29. Davids Erde hat der Form ihrer Augenbrauen Reiz verliehen.
30. Auf Musa's Erde hat er jene Fürsten als Gast gebracht.
31. Gottes Befehl ging an Ibrahim I-mael betreffend.
32. Er gehorchte, und Gott geruhte dem Opfer zu entsagen.
33. Hundert und zwanzig tausend Propheten waren alle wahr und recht.
34. Aus Sehnsucht zu dir entflammte Musa den Sohn Imrans,
35. An jenem Tag, als von Osten bis zum Westen hin
36. Bis über Balkis hinaus Sulejman's Befehl sich erstreckte (lief).
37. Jaakub's Sohn hatte (schluckte) Drangsäl, litt Kummer gar viel.


allerwenigsten passend, doch kann ich aus dem ujgurischen  bis jetzt nicht anders herauslesen.

24.  or sub = Feuer und Wasser. Sub wird auch anderswo statt su = Wasser gebraucht, welches Verhältniß auch im Magyarischen bei vielen andern auf Selbstlaute endenden Wurzelwörtern sich zeigt. Z. B. hó hav = Schnee, ló lov = Pferd, tó tav = See u. s. w.

27.  abü osm. auz = Handvoll, scheint sich mehr auf das einmalige Nehmen (Prise) zu beziehen, da, wie wir aus dem Ujgurischen sehen, die Wurzel ab, welche in den mongolsch-türkischen Sprachen den Begriff von Nehmen hat, zu Grunde liegt. Die Worte jalza, tetik sind mir unbekannt, doch scheinen sie Erde oder Lehm zu bedeuten, wie dieses aus dem Sinne des Verses hervorgeht, auch findet sich im *özg. jolgin* = ein schlechter Lehm Boden vor.

29.  b.ğin mag wohl auch  beğin gelesen werden, doch kann es in beiden Fällen mit zierlich, wohlgefallig übersetzt werden. Begin, dessen Wurzel beg bag = Lust, Wohlgefallen bedeutet, existirt in den übrigen türk. Dialecten in beğenmek, bejenmek u. s. w. so auch beğin = zierlich ist im chokaudischen biçi = nett, osm. *güzi bigi* (Kindersprache) = schön vorhanden.

33.  jalaudsi oder jolandsi = Prophet, Gesandte, von jollamak = schicken, senden.

37.  jutti milmet = hat Kummer herabgeschluckt, ist ein stärkerer Ausdruck des sonst gebräuchlichen *äg. مېمېت نېمەك* milmet jimek = Kummer essen *دالېم* dalim oder delim kommt im Texte des Kudatku Bilik häufig vor und scheint viel oder stark zu bedeuten.

38. Er that Knechtschaft und Padišâh wurde endlich Jusuf der Kenaani
39. In der Schönheit hat Gott ihm ganze Huld (Treue) gewährt.
40. Zuleicha verliebte sich in ihn und es besiegte (zerriss) Jusuf den Fir'aun.
41. Alle Propheten liess er leiden, Frau, Sohn und Tochter Leidgenossen (?)
42. Du hast aus Geistigem erschaffen Isa, Merjem und Jahja (Jesus, Maria und Johannes).
43. Deine Barmherzigkeit der Welt zusagend hast Liebe gezeigt du dem Gottesgesandten.
44. Ahmed heisst er, gnädig ist er, jener Sultan aller Propheten,
45. Sein Glück erlosch nicht, in (auf) seine Nacht fiel kein Unglücksschatten.
46. Dreitausend und Dreihundert Wunderthaten, als wahr kennen wir alle.
47. Die Oberhäupter des Islam, des Glaubens und Gesetzes Fürsten,
48. Sie waren gar mächtige Kämpfer, jene vorzüglichen Märtyrer.
49. Hasan war der eine, der andere Husein.
50. Beide starben den Märtyrertod, und waren hochgeehrt geistig,
51. Denn ihr Leben opferten dem Gottesgesandten sie.
52. Vier Genossen, neun Frauen, dreiunddreissig tausend Freunde (hatte Mohammed).
53. Von zweien der vier Genossen war der eine Siddik (Abubekr) der andere Omer.
54. Zwei waren seine Schwiegersöhne Ali und auch Osman.

40. *يبرتي* jirtti besiegte, heisst wörrlich vernichtete. So osm. jirtmak = zerreißen magy. irtani = ausrotten, vernichten.

41. Der ganze Vers ist mir dunkel geblieben. *جمله مرسل کا* ist richtig sämtlichen Propheten; a'indi kaum auch ket'sindi gelesen werden, so ist in Texte zwischen kiz = Mädchen und siz = ohne nur schwer der Unterschied zu entdecken, auch das letzte Wort hem azab könnte ich nicht verbürgen.

42. Jahjani ist im Texte das obere als das verbesserte zu lesen.

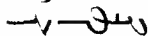
43. *ساجی* saud'i = Prophet stammt von sau = Nachricht (magy. szó = Wort) ab. Im éag. heisst *ساجی* saugi = Botschafter, doch nur ein solcher, der die Einladungen zu Festen austrägt, oder *ساجی خاتون* saugi chatun = die Beschauerin (die der Bräutigam schickt) osm. *گوربجی* gürüdsü.



44. Im Texte steht statt „enbialer“ „embialer“, da der ujgurische Schreiber sich mehr nach der Aussprache als nach der Orthographie gerichtet hat.

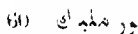

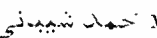
45. *كېچ كۆلگەسى* ket's kölgesi = Unglücksschatten Uebrigens wird dies irriger Weise für persisch gehalten. *كچ* = ked's = schief, krumm, unrecht kommt zumeist in Zusammensetzung mit anderen Worten vor. *كچيسورسوك* ket'sürlik = Unglück.


55. Vier waren auserkoren, die Sechs auch ohne Zweifel beliebt.
56. Allen Zehn hatte Freudenbotschaft gebracht Ali der Gotteslöwe.
57. Im Glauben waren Hilfs-genossen die sämtlichen Gefährten.
58. Talha, Abbas, Hamza, Mes'ud und . . . . . Selmani.
59. Denen im Gesetz die Glauben-krone das Haupt zierte (bedeckte)
60. Bu Hanife, jener Šapur Melik und Muhammed Šebani.
61. Die Glorie der Hohegelehrten, die Fundgrube des Wissens.
62. Gazi Jaakub, Šafi'i Bu Hanife der Numaner.
63. Jener getreue in Gottesliebe Bajezid (Bestami?) diese zwei flammenden Schwerter. (?)
64. Von denen ein Blick im Staube erniedrigt Feueranbeter und Christen.
65. O mein grosser Gott, mein gewaltiger mächtiger Herr!
66. Du verzeihe, sollte die Fluth meiner Worte sich nicht legen.
67. Du kennst meine Muhe, o Schöpfer, gnädig bist du und geduldig,
68. Barmherzig auch und mildevoll mein Name und Sinnes Heil.
69. Unbeständig ist alles Erschaffene, o nimm ein Bei-spiel dir!

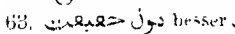
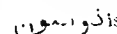
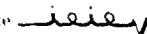
54. كويك kübek = Eidam čag. küjan und kujan osm. küveč.

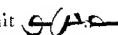


58.  kada sa, chata sa oder chada sa mag vielleicht ein Epithet des Selman oder Selmani Fars, wie er sonst genannt wird, sein, doch ist es mir gänzlich unbekannt, und ich habe die Transcription lieber ganz weggelassen.






59. Von أورناجي orneči ist die Sylbe im Texte mit  d. h. zwei auf einander folgende  geschrieben, welche Duplication, wie die Erfahrung lehrt, oft statt o gebraucht wird.

60.  šapür melik scheint mir irrigerweise statt  šib melik angeführt worden zu sein; so ist auch  Muḥammed Šebani, ein im Zeitalter der Verfassung dieser Kaside regierender Fürst, auf ganz unpassende Weise in die Reihe der ersten Heiligen des Islams eingeführt.



62.  Numau ist der Name einer Insel im persischen Meerbusen.

63.  besser  ist im Texte  zumum nach der Aussprache geschrieben.

64.  ist nach der in Mittelasien üblichen Aussprache urz mit  u geschrieben, doch weil unter dem Selbstlaut das Zeichen des ع fehlt, was sonst selten der Fall ist, so kann ich die richtige Lesart nicht verbürgen  nastani ist im Texte in Folge der öftern Verwechslung r=v nasvani geschrieben.

65.  ugan = Gott ist im čag. nur als Anrufung  = Mein Gott gebraucht.  idim = Mein Gott von id = Gott, Mächtiger, Starker Diese Wurzel hat auch im Mongolischen den gleichen Inbegriff, auch im Magyarischen ist  ildü,  üdv = Heil. Nutzen mit derselben verwandt.

67.  statt  meim munukum = meine Mühe.

68.  at ism ist mir ein wenig dunkel, möglich dass es  at ism = Name heissen soll.

70. Denn es verschwand selbst Nuširvan, dieses höchsten Fürsten, Macht.  
 71. Den Lesern und Hörern dieser Kašide, o Gott,  
 72. Gieb in deiner Huld im Paradiese den ersehnten Aufenthalt (Gastfreundschaft).  
 73. Dieser schwarze Bettler, meinen Vormund zuerst habe ich gemacht . . . . .  
 74. Auch der dritte . . . . . es öffnete Gott der Weisheit Minen.  
 75. Betheilige an deiner Gnade, o Schöpfer, du mein Gott!  
 76. Und behüte vor Verderben den Glauben aller Rechtgläubigen.

Die letzte Seite dieses Facsimile enthält ausser den Endzeilen der Kašide noch folgende andere Inschriften.

### 1. رباعی

خدا دا در دوزخی قیلدیم باغمشلا

نما حیف مصدفا واعمل بیی

یاروغسینر خود دیندی یوقتنور جهاندا

یجان شملدی اوشتول کیم ایمانی ساتتی

O Gott sollte ich gesündigt haben, verzeihe mir

Um Mustafa und seiner Familie Willen.

Ohne Sünde gibt's wohl keinen Menschen auf der Welt,

Uebel hat nur derjenige gehandelt, der den Glauben verkauft.

70. دوشیروان statt دیشوروان.

71. اوکیغان okigan ist das Partic. Präs.

72. میندی mingi, welches im Texte deutlich von mengi = mir unterschieden wird, ist mir von unbekannter Bedeutung.

73, 74. Sind trotz aller Mühe mir unverständlich geblieben. Im ersten Verse sind mit Ausnahme des letzten Wortes arzun oder azan einzeln alle verständlich, so auch im zweiten, wo nur die richtige Lesung des *ال یم* zu bezweifeln ist, und dennoch ist es mir nicht gelungen nach langem Forschen den Sinn zu erörtern.

76. نەسکەلیندا neski elinde = vor Verwischen, Verderben. دداز قیلماق heisst im Ujgurischen beschützen.

2. Datum der Kaşide.

تاریخ سکنر دوز قری اوجدا ذوی  
سئل اخری محرم ای نمک  
تورت یمجی سی  
حمری شهرمددا  
یتمداد

Zur Zeit Achthundert dreihundvierzig am Ende des Schaf-Jahres  
am vierten des Mondes Muharrem ist es  
in der Stadt Herat geschrieben worden.

3. Datum

der Abschrift der Handschrift des Kudatku Bilig.

تاریخ سکنر یور یممیش نوخوز دا یمالارن ییل بو خودانقو بیلیندی  
دشاهی عمد انزاف .... سفا بخششی اوچورن استامبولدا توقاتنین  
حمری اوغلی عازلی علی دمتیم بسمربب دیلمتوروی لار ممدارک  
دولسون دولت دیلسون مومت بیتسون

Zur Zeit Achthundert neunundsiebzig im Schlangenjähre hat der  
Sohn Fahri's Gazi Ali das Buch dieses Kudatku Bilig tur den in  
Stambul sich befindlichen Minnesanger Abdur Rezzak . . . . Sefa  
abgeschrieben und aus Tokat es ihm zugeschickt. Es soll gesegnet  
sein, es komme Glück, es gelange Barmherzigkeit!



## Aegyptische Texte aus der Zeit des Pharao Menophthah.

Von

Prof. Lauth.

### I. Kriegsbericht.

Nachdem ich in einem früheren Jahrgange dieser Zeitschrift (1863) einen zusammenhängenden Text, nämlich die Autobiographie von „Bokenchons, Hoherpriester und Oberbaumeister, Zeitgenosse Mosis“ nach dem Denkmale der Münchner Glyptothek, behandelt habe, will ich nunmehr Texte aus der Zeit des Menophthah vorführen, welche sowohl an sich, weil historischer Natur, als auch deshalb ein höheres Interesse beanspruchen, weil Menophthah jetzt ziemlich allgemein als Pharao des Exodus angesehen wird. Zugleich hat diese Wahl den Zweck besserer Orientirung für den Nicht-Aegyptologen. Die Gründe, auf welche sich diese Annahme stützt, sind in Kürze folgende: In Manetho's Bericht bei Josephus über den Auszug der Aussätzigen ist wiederholt *'Aúρωγης* und sein Sohn *Σέθως* als gleichzeitig mit diesem Ereignisse genannt. Nun hat Manetho, wie seine Liste zeigt, seine XVIII. Dynastie mit *'Aúρωγης* (Var. *'Aúρωγάθ*, Amunphatis-Phesunus, *Παλ-Μανώθης*, Aminophthis) <sup>1)</sup> geschlossen, und seine XIX. Dynastie mit *Σέθως* (*Σέθωσις*, *Σέθοισσος*, *Σέθύσις*) begonnen und nirgends-sonst erscheinen diese beiden Namen in unmittelbarer Succession. Auch die Denkmallisten zeigen nach Meneptah, dem 13ten Sohne des grossen Königs Ram-es-Miamun (Sesostris), regelmässig als Nachfolger den Seti oder Sutechi. Es herrscht also vollständige Uebereinstimmung zwischen den Denkmälern und der Ueberlieferung, und da der Bericht über den Auszug der Aussätzigen auf den nationalen Geschichtschreiber Manetho zurückgeht, so habe ich es längst schon wahrscheinlich gefunden, dass der Dynastie-Abschnitt mit *'Aúρωγάθ*, dessen Sohn jener *Σέθως* unzweifelhaft gewesen ist, von Manetho absichtlich mit Rücksicht auf das geschichtliche Ereigniss des Exodus so getroffen wurde.

In meiner früheren Abhandlung habe ich der Entdeckung erwähnt, die H. Chabas in Betreff der Aperiü (Papyr. Leyd. I,

1) Vergl. meine Schrift: Manetho u. der Turiner Königspapyrus p. 5.

348) zuerst gemacht hatte. Da diese fremdländischen Aperiin unter Ramses-Sesostris „Steine schleppten zu dem Baue der Stadt Ramses 1,“ unter der Aufsicht des Gendarmiericorps der Mazaia, so steht der Identification dieses Volkes mit den Ebräern kein wissenschaftliches Hinderniss entgegen und ist diese daher in der That fast von allen Aegyptologen adoptirt worden.

Der Name des Pharao Menepthah (bei Herodot *Μερόπης*) begegnet uns meist nur auf usurpirten Denkmälern und man hat daraus geschlossen, dass dieser König nichts Eigenes geschaffen, sondern nur die Monumente seiner Vorfahren mit seinem Namen versehen habe, worin zugleich ein negativer Beweis für die Unruhen während seiner Regierung, und daher auch für den unter ihm erfolgten Exodus gegeben sein sollte. Die Frage ist aber noch nicht spruchreif; denn in den Papyrus erscheint Menophthah sehr häufig und auf einer leider! arg zerstörten Tempelwand von Karnak ist er als Sieger über die Libyer und ihre Verbündeten geleiect.

Der betreffende Text, den ich zum Gegenstande gegenwärtiger Abhandlung gewählt habe, liegt jetzt in möglichster Vollständigkeit vor <sup>2</sup>). Es fehlt zwar die bildliche Darstellung und meistens die Spitzen der Columnen; auch sind sonst empfindliche Lucken genug. Dessungeachtet kann über den Gesamttinhalt kein Zweifel obwalten. Ich werde in meiner Uebersetzung die fehlenden Stellen durch Punkte andeuten, die dem Sinne nach sicheren Ergänzungen in eckige Klammern einschliessen und die zweifelhaften Deutungen mit Fragezeichen begleiten. Ich hoffe bei den Lesern dieser Zeitschrift die Ueberzeugung zu begründen, dass dieser monumentale Text, trotz der zahlreichen Verstümmelungen, von grossem historischen Werthe ist, da der darin geschilderte Feldzug sich an bestimmte Oertlichkeiten Aegyptens anknüpft und in Bezug auf Phraseologie jeden Augenblick alttestamentliche Reminiscenzen hervorruft. Auch das Vorkommen vieler semitischer Wörter dürfte ihn der Aufmerksamkeit der Orientalisten empfehlen, die besser, als ich es vermoeht, die Tragweite dieser linguistischen Ersehnung verwerthen und vielleicht mit der Anwesenheit semitischer Stämme — warum nicht der Ebräer? — in nächstem Zusammenhange darstellen können.

Auf Taf. I gibt Dümichen drei Fragmente (a, b, c), wovon die

1) Diese in den ägyptischen Texten so häufig erwähnte Stadt wird im Pap. Anastasi VIII, 3 lin. 11 einfach mit dem Vornamen des Ramses bezeichnet (wie das biblische רַמְסֵס u. das Remsis der Araber, ohne ein Prefix, in der Phrase: „das Schiff, welches geht nach . . .“, woraus seine Lage am Kanale zu folgern sein dürfte.

2) Dümichen: Historische Inschriften Taf. I—VI unter der Aufschrift: „Siegesbericht aus Karnak über den Kampf der Aegypter im XIV. Jahrh. vor unserer Zeitrechnung gegen die Libyer u. ihre Bundesgenossen, die Küsten- und Inselbewohner des Mittelmeeres“. Brugsch: Geographie II Taf. XXV hatte ihn vorher, indess unvollständiger gebracht; seine 36 Columnen entsprechen den Coll 8—43 bei Dümichen. Zuerst Lepsius: Denkmäler III. 199.

ersteren zwei jedenfalls zu einem Duplicate der grossen Inschrift gehört haben. Wahrscheinlich wird diese Annahme einer doppelten Redaction schon bei dem Bruchstücke a, dessen sechs Coll. lauter Phrasen enthalten, die wir weiterhin wieder antreffen. Sicher aber wird durch die sieben Coll. von Fragm. b ein Duplicate der Coll. 65–71 dargestellt; weil sie in allen Gruppen damit identisch und doch andererseits darin von ihnen verschieden sind, dass sie oben nicht die Querlinie des Anfangs zeigen, wie coll. 67–71. Der Siegesbericht des Menephtah war also in Theben selbst mehrfach eingegraben und bildet insofern ein Seitenstück zu dem Gedichte des Schreibers Pentaur<sup>1</sup> (über die Heldenthaten seines Vaters Ramses-Sesostris im Kriege gegen die Cheta), welches bis jetzt schon in fünfmaliger Redaction gefunden ist. Die beiden Fragm. a und b sind vertical, wie der grosse Text.

Horizontale Coll. dagegen zeigt Fr. c und zwar neunzehn. Sie bildeten vermuthlich das Piedestal zu der bildlichen Darstellung, die leider verschwunden ist, aber nach der Analogie z. B. von Taf. XXVIII, wo Ramses III. die gefesselten Fürsten der Lebu und Amaru der theban. Triade vorführt, leicht ergänzt werden konnte. Zwar sind diese 19 Coll. von Frag. c mehr als zur Hälfte zerstört; allein die abgerissenen Phrasen geben doch zu erkennen, dass es sich um die Vorführung der besiegten Feinde vor Amon, den Hauptgott von Karnak, sowie überhaupt um die Verherrlichung des Pharroo handelt. Nach dieser nicht überflüssigen Einleitung wird man den Trummern einigen Sinn abgewinnen können.

coll. 1 „Heil mein 2 . . . . . nimmt er; wohl kannte er den Morgen des 3 . . . . . anzugreifen seine Leute; gemacht von jedem Gotte 4 . . . . . Wunder grosse, geschehen dem Lande Mera- gegeben 5 . . . . . der Thuer Uebles ist niedergeschmettert von jedem Gotte, welcher 6 . . . . . Mitte ? ; Anfang der ermudeten Huld des Königs (Ba-en-Ra Miamun, Vorname) 7 . . . . . zu den Tempeln; liess einführen 8 . . . . . [möge Menephtah] Hotep-her-ma dauern wie die Sonne! Er antwortet auf 9 . . . . . seine Sklaven, genannt sind sie Maurmeri, die nicht kannten 10 . . . . . [Menephtah] hotep-her-ma. Es spricht Amon zu diesen Lebu, den häufenden Frevel 11 . . . . . suchen . . . . . suchen. Es gibt einen Herrn mit Leben, Heil und Kraft, um ihn zu fangen, wissend 12 . . . . . Jubel ertönt aus den Städten Aegyptens (Tomeraj); sie 13 . . . . . Gotter den verringernden es. Der Herr mit Leben Heil und Kraft zog 14 . . . . . machte ihnen den Brunnen offen, sendete ?

1) Vergl. De Rouge: Le poëme de Pentaur.

2) Bestehend mit dem Deutbilde des Doppellandes, To-mo-ra ist offenbar das mit dem bestimmten Artikel versehene *Πτῖμορες*, Bezeichnung Aegyptens bei Stephanus. Ob, wie Hincks glaubt, Mera, weil es auch das Syllabogramm hinter sich hat, mit dem Mudraya der Keilschrift dem *Mēdqa* *Moqer* (steph., u. dem bekannten *ⲙⲉⲩⲁⲣⲁ* identisch ist, verdient weitere Erwägung.

15 . . . „Späher auf das Feld . . 16 „ . . . nicht lassen sie ab mit Rufen in der Nacht 17 „ . . . das Pflügen 18 . . . „im Ansprechen schalmaa (𓂏𓂏𓂏), 19 „ . . . vom Lande Azar und Inu(ua?).“

Die letztgenannten Fremdländer, deren Namen sich in 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 und 𓂏𓂏𓂏𓂏 schreiben lassen, deuten auf den Osten. Denn schon in den Eroberungszügen von Thutmos III. und Sethosis I. <sup>1)</sup> ist Inuua unter den Städten von Ober-Syrien, aufgeführt. Der Siegesbericht Menephthah's enthielt also vermuthlich in dem Fr. c eine allgemeine Uebersicht seiner Macht, wie sie sein Vorfahr Sethosis I. <sup>2)</sup> und später Ramses III. <sup>3)</sup> nach den vier Weltgegenden bezeichnen. Den Libyern und Maurern (Marmaris?) stehen dann die Ostländer mit ihrem 𓂏𓂏𓂏 passend gegenüber. Die Südländer von Kusch und vielleicht einige Inseln des Mittelmeeres werden wir alsbald in dem grossen Texte antreffen, zu dem ich jetzt übergehe.

Um das Verständniss zu erleichtern, will ich zuerst den umfangreichen Text von 77 Coll. seinem allgemeinen Inhalte nach zu charakterisiren suchen, indem ich die einzelnen Absätze bemerklich mache. Im Ganzen lassen sich deren zehn unterscheiden. Coll. 1—2 Exposition der feindlichen Völkerschaften, deren Repräsentanten dem Amon gefesselt vorgeführt werden. Der Anfang mit dem Datum fehlt. Coll. 2—12 Zustand des Reiches unter Menephthah; seine Massregeln zum Schutze des Landes. — Coll. 13—15 Entfall des Libyers Badid in das Land Thohennu; seine Verbündeten; er erreicht die Gränze Aegyptens im Westen, und zwar na Gauc Letopolites. Coll. 15—27 gereizte Stimmung des Pharaos; seine Apostrophe an seine Grossen. Coll. 27—29 der Pharaos will den Zug noch 14 Tage aufschieben, da ermahnt ihn Ptah in einem Traumgesichte zu sofortigem Anbruche. Coll. 29—30 er stellt sich an die Spitze des Heeres. Coll. 30—41 Zeit, Ort und Dauer der Schlacht; Badid flieht mit Hinterlassung einer grossen Kriegsbente, verfolgt von den Mithlingen aus dem Volke der Nafana. Aegypten ist befreit. Coll. 41—44 Rede der Betreten an den Pharaos. Coll. 44—61 Antzahlung der Geallenen und der Bente. Coll. 62—77 Menephthah empfängt in seinem Palaste die Huldigungen seiner Unterthanen.

#### Uebersetzung.

Col. 1 [Im Jahre . . Monat . . Tag . . Vortührung der niedergeworfenen Maschawascha], Aqarwascha, Tuirscha, Leku, Schardana, Schakalscha [des Nordens?], welche gekommen waren von allen Ländern, 2. gelaugen durch; seine Tapferkeit und

1) Brugsch Geogr. I. 59, II. 34.

2) Brugsch Revue I pl. L. c. 5 u. 7.

3) Dammacher: II. I pl. XVII.

vorgeführt dem Vater Amon von dem Könige Ba-en-Ra Miamun Menephtah hotep-her-ma, dem Lebenspendenden.

Siehe! es war dieser gütige Gott (der Pharao) . . . . .  
 3 . . . . . alle Götter zu seinem Schutze; alle Fremdländer mit  
 Schrecken vor seinem Anblicke; der König . . . 4 . . . . . [die  
 Gefangenen?] befinden sich in den angewiesenen Häusern, sich beug-  
 end vor seinem Widerstande; die seine Gränzen angegriffen, sind  
 alle in . . . . 5 . . . . seine Pläne alle sind gerecht; der Athem  
 des Lebens, den er gewährt, ist (sonst?) unbekannt den Menschen;  
 es siedelt der Reichthum seiner Macht in . . . 6 . . . . zu schützen  
 Anu und Nu-n-Tum <sup>1)</sup>, zu decken die Stadtmauer des Tanen  
 Ptah), zu retten . . . 7 . . . . Zelte (ahil)  $\text{𓂏𓏏}$  vor Pa-Baaist <sup>2)</sup>,  
 Arus-chakana (semitisch?) <sup>3)</sup> . . . 8 . . . . unangreifbar: sie war  
 verlassen auf dem Felde von den Heerden von wegen der Neun-  
 völker, beseitigt ausserhalb der Bewohner. Es sitzt der königliche  
 Herr in ihren . . . 9 . . . [zur Zeit?] der Könige des Unterlandes,  
 in mitten ihrer Städte, umgeben von semutati (ein Gebäude) aus-  
 Mangel an Soldaten; nicht waren ihnen Miethlinge, um zu entspre-  
 chen den . . . 10 . . . [aber Menephtah sitzt] auf dem Throne des  
 Horus, der ihn gegeben, um zu beleben die Bürger: er ist gekom-  
 men als König, um zu schützen die Reinen. Es wohnt Tapferkeit  
 in ihm, um es auszuführen auf . . . als ein Bild auf 11 . . . . dem  
 Fremdlände Mabari <sup>4)</sup>; er befiehlt die Auserwählten seines Fuss-  
 volkes, er ordnet seine Rosse nach jeder Richtung; seine Urtheile  
 sind im . . . . seine Veranstaltungen im 12 . . . er brauchte nicht  
 Hunderttausende am Tage der Schlacht. Er befiehlt seinen Solda-  
 ten auszuziehen, gehend mit starker Kraft; der schongesichtige <sup>5)</sup>  
 führt aus seine Miethlinge nach jedem Lande . 13 . . . . Land  
 und Wasser.

Aber da der elende Hünptling, der niedergeworfene, vom Lande  
 Lebu (u. Manmeri, (namlich) Badide <sup>6)</sup>), sich näherte dem

1) Diese beiden Stadtnamen entsprechen den biblischen  $\text{𓂏𓏏}$  und  $\text{𓂏𓏏}$ ; bei den LXX heist letzteres auch *Nô-r-gou*, wie  $\text{𓂏𓏏}$   $\text{𓂏𓏏}$  = *Ιουτολ* oder Theben ist. Statt Ptahom und Vorstom kommt auch  $\text{𓂏𓏏}$  vor, mit der nämlichen Bedeutung „Haus des Tum“.

2) Chabas: „Voyage“ etc. p. 29 vergleicht diesen Namen einer Göttin mit der *Bēlītis*, *Bēlītis*, *Bēlītis* von Byblos.

3) Im Todtenbuche cap. 163. 2. 3 erscheinen die ähnlich geliebten und determinirten Stadt-Namen Senhaqaroha, Senhaqarogana, ebenfalls in nächster Verbindung mit Anu 162. 7 u. Satz 163. 13.

4) So liest Brugsch's Copie; bei Dunichen fehlt die Sylbe Ma.

5) So ist der Pharao genannt nach dem Beiworte *nebi-her* seines Namenspatrons Mene-Ptah.

6) Ramses III. besetzte einen Libyerkönig *Seneb-Moseh* (Moseh), der „Sohn von Kaput“ heisst, vielleicht von  $\text{𓂏𓏏}$ , *Held* — also „Heldensabkommling“. Dunichen: II. I. XXII.

Land der Thohennu mit seinen Schaaren. 14 [den mit ihm Verbundenen Maschawascha, Sch'ardana, Schakalscha, Aqaiwascha, Leku, Turscha, indem er mitnahm (das Haupt eines) jeden Krieger's), (eines) jeden Streiter's seines Landes, und mit sich führte sein Weib und seine Kinder 15 [nebst den] Grossen des ahaï (Residenz?), erreichte er die Westgränze auf den Feldern von Pa-ali<sup>1)</sup>.

Siehe! da ward Seine Majestät wthend darüber wie ein Lowe 16 [und sprach zu seinen Grossen]: Horet die Rede eures Herrn, die ich euch zu wissen thue mit den Worten: Ich bin der Fürst, welcher euch voraneilt; meine Kurzweil ist aufzuspüren 17 [den Feind; aber keiner von euch befolgt mein Beispiel] im Schützen das Leben seiner Kinder: ihr seid stumm? wie Gänse; nicht wisset ihr etwas Gutes, um es anzuführen, keine Antwort auf 18 [meine Frage: warum wird das Land verwüstet] preisgegeben dem Streifzuge eines jeden Fremdvolkes? Die Nemvölker verheeren seine Gränzen, die dem Angriffe täglich offen stehen: alle Heiden berauben 19 [Aegypten], indem sie verheeren jene Stationen: sie dringen ein in die Gefilde von Kemi in Strömen: sie stehen und weilen Tage, ja Monate lang darin: sie sitzen 20 [in den Gauen]; sie erreichen die Berge von Uta<sup>2)</sup>, sie erndten in dem Bezirke von To-ah<sup>3)</sup>. Ist dies aber erhört, seit es Könige Aegyptens gibt, an andern Beispielen ansserdem? Unbekannt 21 [ist Solches. Aber die Zeit ist gekommen für dieses] Gewurm: nicht sollen sie noch mehr thun in ihre Bäuche, begierend nach Mord, hassend das Leben, ihre Herzen übermuthiger als . . . 22 . . . ihre Hauptlinge beschäftigen sich mit Kriegszügen, um anzufüllen ihren Bauch täglich: sie kommen zum Lande von Remi, um zu holen Mundvorrath; ihre Herzen 23 . . . meine Tribute sind wie Fisch(saamen?) in ihren Bäuchen: ihr Oberhaupt ist anzusehen als ein Hund<sup>4)</sup>, als ein verworfenes Individuum, das keine Vernunft Herz hat. Siehe da, er hat 24 [sich genant] dem Lande der Petaschn<sup>5)</sup>, die ich nehmen lasse Getreide in moku (*μοκι*, marsupium um zu beleben dieses Land von Chet<sup>6)</sup>).

1) Stadt im II. unterägyptischen Gaue *Ἀγροπόλις*. Man vergl. den Namen *Ἄγρις* bei Stephani; Byz. wenn auch nur zu minometanischem Zwecke (Brugsch Geogr. I. 233).

2) Nach Todtenbuch 142. 8, 9 e gab es ein südliches und ein nördliches Uta: Hauptstadt des XVIII. obdlig. Gaus, oft genannt wegen des Weines (Pap. Anast. IV. 10, 11). Hier steht es geschrieben mit dem P-Character.

3) Stadt im XIX. oberägypt. Nömos. Der Ort Taura im Prosopites wurde dem Laute und der Lage nach ebenfalls entsprechen können.

4) Dasselbe Thier ist im Pap. Orbinz als dasjenige genannt, dem Anep'seine Gattin vorwirft, weil sie seinem jungen Bruder Batu genau dasselbe Anerbieten gemacht, wie die Frau des Potiphar dem Joseph.

5) Wörtlich „Volk der Oede“, vielleicht zur Bezeichnung der Wüstebewohner.

6) Leider am Ende zerstört. Da hier die bekannten Chets nicht genannt sein können, so denke ich an die Landschaft Seete bei den Nubien.

Aber ich bin der, dem die Götter zueignen jedes Wesen 25 [Alles steht] unter mir, dem Könige Baenra-Miaun Menoptah hotep-herma, dem lebenspendenden reichlich; meine Person wird gemehrt [von Amon?]; ich gedeihe auch als Fürst des Doppellandes, es befindet sich das Land To 26 [mera] in Zufriedenheit. Aber Amon, der von Theben, er hat losgelassen seine Ueberlegenheit wider die Maschawaseha, [meine Soldaten] sehen das Land von Thomehu 27 die Miethlinge stehen vor ihren Kampfgenossen, um zu bekriegen das Volk der Lebu: sie ziehen aus, die Hand des Gottes ist mit ihnen, Amon [geht vor ihnen her] als ihr Schild 1).

Darauf befahl er dem Lande von Kemi sprechend: „28 man rüste sich zur Abwehr in 14 Tagen.“ Siehe! da schaute Seine Majestät ein Traumgesicht, wie wenn ein Bild des Ptah stunde vor dem [Bette?] des Pharaos 2) mit Leben Heil und Kraft; es war wie erhebend 29 [seine Stimme], es war sprechend zu ihm: „o! mache ein Ende mit dem Zaudern!“ — indem es ihm reichte die Siegeswaffe 3) — „du sollst entfernen die Unentschlossenheit aus dir“.

Da war der Pharaos mit Leben Heil und Kraft aufgestanden(?) sogleich 30 [ordnete] sein Fussvolk und seine Wagenkämpfer als Kundiger und hielt an ihrer Spitze auf der Strasse ausserhalb des Gaus von Pa-ali.

Alsdaun traf der elende Häuptling der 31 [Lebu-Maurmeri: Badide] in der Nacht des ersten Pachons frühe zur Abwehr mit ihnen zusammen; der Angriff, gemacht von dem elenden Häuptling der Lebu, erfolgte in der Zeit des dritten Pachons; es brachten 32 [die Feinde ihre Streitkräfte hervor]; da erschienen die Fuss-truppen Seiner Majestät mit seinen Wagenkämpfern: Amon-Ra mit ihnen, und Nubti 4), um ihnen die Hand zu reichen. Personen 33 [unzählige, der Feinde lagen bald] in ihrem Blute, nichts blieb übrig von ihnen. Damals verbrachten die Soldaten Seiner Majestät sechs Stunden des Kampfes mit ihnen, überliefernd sie der Schneide des Schwertes im Nu 34 [oder gelangen nehmend die] Fremdvölker. Damals kämpfte auch . . . der elende Häuptling der Lebu: da aber ward furchtsam sein Herz und feige; da wendete er 35 [sich um, warf seine! Sandalen, seinen Bogen, seine Köcher 5)] in Eile hinter [sich: Entsetzen] befahl ihm: Schrecken erfasste seine Glieder, ob-

1) Das Deutbild könnte freilich auch eine Schleuder darstellen, und dann liesse sich das Wort qera mit  $\text{𓂏𓂗𓂏}$  tunda, vergleichen.

2) Pharaos, wörtlich  $\sigma\iota\chi\alpha\sigma\ \mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  Horapollon und mit dem Deutbilde des Königs begleitet.

3) Diese Waffe chopesch wird in der Rosettana mit  $\delta\alpha\sigma\sigma\epsilon\ \nu\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\sigma\alpha\sigma$  übersetzt.

4) Name des Set-Typhon: die Stadt Ombois zeigt die nämliche Schreibung Set-Nubti als Kriegsgott wird dargestellt, wie er die Pharaonen im Pfeilschiessen unterweist.

5) aspathau, offenbar  $\text{𓂏𓂗𓂏}$  pharaue.

gleich) grosse Stärke durchdrang seine Glieder: 36 [er liess zurück eine Menge<sup>1</sup> von seinem Eigenthum: seine Spangen (manudatha<sup>1</sup>), sein Silber, sein Gold, seine Gefässe von Metall, den Schmuck<sup>2</sup>, seines Weibes, seine Thronessel, seine Bogen, seine Waffen, kurz Alles, [was] er mitgebracht, 37 [welche Gegenstände alle] in das Hauptquartier [kamen] um sie aufzuführen mit den Gefangenen. Unter dessen war der elende Hauptling von Lebu in starker Eile, um ihm zu entfliehen; er wusste 38 [dass er getödtet werden] würde durch Schlage der Schneide des Schwertes. Alsdann begaben sich die Commandanten der Gespanne und Seine Majestat hinter ihnen her; er stürzte in 39 [kurzer Zeit] alle Feinde nieder, nicht schauend auf das Beispiel der (früheren?) Könige<sup>3</sup>) des Unterlandes. Alsdann ward dieses Land von Kemi in [Frieden versetzt]; nicht bestand Verderben in der Periode der Regierung 40 [Seiner Majestat: die Gotter verliehen dieses Glück] aus Liebe zu ihrem geliebten Sohne, damit er schütze die Region von Kemi als ihr Herr; damit er rette die Tempel von Tomera.

Es sprachen 41 [die Bewohner] der Stationen des äussersten Westens zu dem Auserwählten, dem Pharaos mit Leben Heil und Kraft die Worte: „Sintemal der verworfene Maurmeri flüchtig gegangen und seine stundhafte Gestalt entwischt ist aus dem Gesichte den Menschen mit Begünstigung der Nacht, auf 42 [den Wegen, verfolgt von jedem Gotte Aegyptens — die Prahlereien<sup>4</sup>, so er ausgesprochen, zerstieben und alle Worte seines Mundes sich umkehren auf sein Haupt — da man ferner nicht kennt seine Todesart 43 . . . . sich in seinem Geiste; wenn er noch lebt, sich nicht wieder erheben kann, weil er ein Gesturzter, ein Spott seiner eigenen Soldaten ist: so gestatte du uns, die du mitgenommen hast, um zu tödten 44 [die Feinde] vom Lande Thomehu, dass wir (sie?) setzen einen Andern an seinen Platz, aus seinen Brüdern welche ihn befehlerten.“ Er (der König) betrachtete die gebrochenen Grossen wie die . . . 45 . . . die Soldaten (Hilfs- truppen) das Fussvolk, die Wagenkämpfer und alle Veteranen, welche von den Naluna<sup>5</sup>) da waren, eine kräftige Streitmacht 46 vor

1 Offenbar von dem chald. כַּבְדִּים binden. Gesenius bemerkt bei כַּבְדִּים, dass eine Metathesis aus כַּבְדִּים vorliegt. Die Bedeutung „Fesseln“ fand ich hier nicht recht passend.

2) a per u: Trotz כַּבְדִּים Staub, Erde, glaube ich doch an einen Zusammenhang dieser Wörter, weil כַּבְדִּים häufig als Bestandtheil semit. Personen-Namen erscheint.

3) Vielleicht eine Auspielung auf das Verhalten Unterägyptens beim Eintritte der Hyksos, welche nach Mantho *μανητοι* es eroberten.

4) schauen mit dem Deutbilde des Sprechenden, vielleicht das Kept. *ὑπαρμι* „praecceptum, votum, promissum.“

5) Hilfstrophen der Aegypter, und als solche häufig verwendet. Chabas: Voyage p. 64.



ihnen her, beladen mit den Phallen, den unbeschnittenen <sup>1)</sup>, vom Volke der Lebu nebst den abgehauenen Händen aller Fremdvölker, die es mit ihnen hielten, in Fellen auf Tafeln, sowie alle Dinge, so 47 man erbeutete aus ihrem Bezirke.

Da war das ganze Land im Aufjubeln zum Himmel, die Städte und Gaue im Entzücken ob jener Reichthümer, die ihnen in Strömen geworden. Das Verzeichniss der Tribute (kam) in's Magazin, um schauen zu machen Seine Majestät seine Siege; das Verzeichniss der Gefangenen, die man gebracht von diesem Lande der Lebu, sowie den andern Fremdländern, ward eingeliefert, wie das der Gegenstände 49 zu dem neuen Hause des Königs Meneptah, . . . welches sich befindet in Paati, sowie zu den weiteren Städten, welche begonnen waren durch den König Meneptah Phallen, unbeschnittene, von 6 Individuen, Söhnen der Hauptlinge und Brüdern des Grossen der Lebu, welche getödtet worden waren: ihre Phallen wurden eingeliefert. 51 Von den übrigen getödteten Lebu wurden die ihnen gehörigen unbeschnittenen Phallen eingeliefert, an Zahl 6359. Summe der Söhne der Grossen (52) von Schardana, Schakalscha, Aqiwascha, von den Ländern des Meeres, gebracht ihr Unbeschnittenes, (53) der Schakal-scha (sic) <sup>2)</sup>, Individuen 222: Betrag an Händen: 250. Von den Turscha, Individuen: 742, Betrag an Händen: 790. Schardana (54) und Aqiwascha, welche nichtig seiend in Anbetracht ihrer Unbeschnitttheit, getödtet wurden, eingeliefert ihre Hände, abgeschnitten, nichtig seiend in Anbetracht (55) ihrer Praeputien <sup>3)</sup>, eingeliefert ihre Phallen, die unbeschnittenen, zu den in dem nämlichen Falle befindlichen, Individuen 6111. Betrag an unbeschnittenen (56) Phallen und ihren Händen, Individuen 2370. Schakalscha, Turscha, welche gekommen im Kriege der Lebu, eingeliefert als lebendig Gefangene, Individuen 218. Ferner die Weiber des gestürzten Hauptlings der Lebu, die er mit sich gebracht, lebendige weibliche Lebu: 12. Summe des Eingelieferten (58) an Menschen 9376; an Waffen und Gerathen ? <sup>4)</sup> die sich befanden in ihren Händen, als sie gefangen eingeführt wurden, Kocher ? <sup>5)</sup> und Schwerter der Maschawascha: 9111. (59) ausländische ? Thiere 120,214: Pferde, welche fuhrten diesen verworfenen

1) qarnatha. Nach Analogie von Schinear, das ägypt. Schinger lautete, und mit Weglassung der Pluralendung atha (ἄθᾱ) lässt sich dieses Wort dem  $\text{𓂏𓂏}$  unbeschnitten (unrein, profan einstweilen vergleichen. Vergl. unten sanehem  $\text{𓂏𓂏}$ , die Heuschrecken.

2) Sonderbarerweise sind die Leku in der folgenden Aufzählung nicht genannt.

3) Die betreffende Gruppe fast ganz zerstört; das erhaltene Deutbild scheint ein Präputium darzustellen; das Wort endete mit r.

4) Die Gruppe ist halb zerstört; sie beginnt mit ner und schliesst mit dem Deutbilde des Holzknorrens.

5) Nur figurativ und etwas undeutlich ausgedrückt.

Lebu, nebst den Söhnen des Grossen von Lebu, eingeliefert lebendig . . . Gegenstände 60) (Eigenthum?) der Maschawascha, der Sklaven Seiner Majestät mit Leben Heil und Kraft, welche am Kriege jener gesturzten Lebu (betheiligt) waren: Rindvieh, verschiedenes 1368 Stück; Kleinvieh, (61) verschiedenes 54 Stück; Silber, Trinkgefässe, Mischkrüge ?, Schwerter, Karomazarna <sup>1)</sup> von Metall, Scheiden ? von Metall, Gefässe verschiedener Art: 3174 Stück. Nachdem weggeräumt (62), [waren diese Gegenstände], legte man Feuer an das Gebäude ihrer chemu (Thiere unrein <sup>2)</sup>, sammtlich.

Der König thront mit Leben Heil und Kraft, im Saale des Palastes sind (63) [entfaltet; die Grossen des Reiches, welche standen] vor Seiner Majestät L. H. K., freuten sich bei seinem und seiner Thaten Anblick. Es wurden die Knechte S. M. L. H. K. jubelnd zum Himmel; die Diener entzuckt. (64) [Und der König sprach: Schauet] die Paniere des Königs, welcher Herrlichkeiten, bereitet vom Sonnengotte meinem Wesen: ich verdanke sie nämlich dem Gotte, welcher verhelen die Kraft seinem Liebliche, mir, dem Könige Baenra-Miamun Menepthah hotep-herma, mit Leben Heil und Kraft. 65 [die Fremdvölker] insgesamt, sie kommen als zinspflichtige (Ansländer?) aus dem Innern ihrer Dörfer (Städte, Flecken); Kuschi <sup>3)</sup> dessgleichen bringt seine Tribute schon längst; es kommt als geschlagenes, ich liess es merken meine Hand; in Heldenthaten (?); 66 sein Hauptling bringt seine Waaren ḫꜥꜣꜣ) alljährlich seit jener grossen Niederlage, die ich unter ihnen eingerichtet; [Kriegsscharen?] sind die noch Lebenden, um zu fällen die [Arbeitshäuser] der Städte. 67 Ihr Hauptling der niedergeworfene, floh vor mir her; ich entsendete [Soldaten] um ihn zu todtten, thneud ihm in's Feuer, und die Hand gebunden, wie Gänse. Ich that das Land (68) das sich vergotternde <sup>4)</sup>, dieses that ich in [Ugnade?] bei den Göttern all, welche mich gezeugt als Horus, zum einzigen Herrscher von Kemi. Es fallen, es fallen, die herfallenden über es, unter meine Herrschaft. Es begunstigt mich Prah (69) der starke; der Sonnengott ist (meine Siegeswaffe wider die Neunvölker, ich empfangen von Sutech die Starke, die Kraft von Horus; es erfreut sich an der Gerechtigkeit (Wahrheit) der Götter Gunstling; der König Baenra-Miamun Menepthah hotepherma L. H. K. Ich (70) bin ein unbezwingbarer. Wohl waren die Lebu im Sinnem

1) Offenbar ein unägypt. Wort: sollte Kato dem hebr. כֶּזַי Gefäss, כֶּזַי Gerath, Gepäck, entsprechen? Dana könnte mazarna mit dem bekannten מִזְרָנָה oder מִזְרָנִים „Herberge“ identisch werden.

2) Diesmal quarmathu geschrieben, aber wieder mit dem Deutbilde des Gliedes.

3) Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass hiermit אֲשִׁרַּי Aethiopien gemeint ist.

4) Wortspiel als Allusion auf Arabia felix, das stets tonunter „das göttliche Land“ in den ägypt. Texten genannt wird.

Uebles, um es auszuführen wider Kemi. Aber siehe! sie sind gestürzt; ich tödtete sie und trieb Beute ein aus ihrem Gebiete 71 Ich veranlasse Tomera zu Festfahrten auf dem Flusse; es lieben mich die Einwohner, gleichwie ich sie liebe gebend ihnen Lebensathem. Es erheben ihre Städte Jubelrufe auf meinen Namen als des „Oberen der Länder“. 72 [die Unterthanen sind befriedigt: denn] sie finden, es sei meine Zeit eine glückliche in dem Munde der Geschlechter, nach Massgabe der Grösse der Wohlthaten, (so) ich gethan an ihnen. Und wahr ist dies Alles 73 [was ich gesagt habe: die Aegypter] besingen den Herrn, den wohlthätigen, den Eroberer der beiden Welten, den König des oberen und des unteren Landes: Baenra-Miamm Menepthah hotep herma mit Leben Heil und Kraft, indem sie sprechen: „Gross ist das, was geschehen ist dem Lande Kemi: [niedergeworfen hat 74 der mächtige Pharao] die Lebu: wie Bittende kommen sie und verhalten(?) sie sich zu dir. Sie waren (zahlreich) wie die Heuschrecken <sup>1)</sup>, die Wege alle waren verraumelt von ihnen 75 [Schwarmen; aber jetzt ist das Land befreit von ihnen; wir] tragen heim deine Geschenke im Ueberflusse <sup>2)</sup>, wir liegen in Wonne zu jeder Zeit, und es gilt keinen 76 [Darbenden unter uns: alle leben in Frieden] der, welcher es wünscht, ist zu allen Stunden zu Hause, eingehegt ist der Besitz dauernd zu ihrer Speisung. 77 [Möge der glorreiche Pharao lange sitzen auf dem Throne des Horns, Gebieter] der Jahre wie Atum; möge dein Wesen gedeihen, während deine Krone winkt?, nicht mögen wir schauen [ihr Ende]“

Dass die Lebu nichts Anderes sind, als die *Λιβύες*, *ⲙⲓⲃⲓ* der hl Schrift, von denen der ältere Name Afrika's: *Λιβύη*, herrührt, braucht nicht weiter begründet zu werden. Ihr Erscheinen fällt mit dem Anfange der ägypt. Geschichte selbst zusammen: denn die von dem Haupte der III. Dynastie: Necherochis wiederunterworfenen Libyer waren schon der Gegenstand eines Feldzuges über die Gränze niter dem Protomonarchen Menes <sup>3)</sup> gewesen.

In Betreff der Maschawascha hat Brugsch <sup>4)</sup> die ansprechende Vermuthung geäussert, dass sie mit den *Μαῖνες* Herodot's zu identificiren sind, der sie (IV, 191) im Westen des Flusses *Τῆρου* wohnen lässt. Auch diese mit der Haarlocke ausgezeichneten Afrikaner leisteten nach ihrer Unterwerfung den Aegyptern

<sup>1)</sup> Es erinnert an „Reihenskrone“, schon längst mit *ⲙⲓⲃⲓ* verglichen (Vgl. S. 660 *ⲙⲓⲃⲓ*) und jetzt auch wegen des Wechsels von n und l.

<sup>2)</sup> „Es scheint, dass das *ⲡⲓⲡⲓⲓⲓ*“ sufficient, dafür v. Luch die Fehlersetzung „in Ueberflusse“ missbilligen wollen.

<sup>3)</sup> Manthos: *ὁ τὸς Μηνὸς ἐπεστροφὴν ἀφ' αὐτῶν ἐποιεῖτο*. . . *Νεχέρως ἐστὶν ὁ ἀναστρεφόμενος τὰς ἀφ' αὐτῶν ἐπὶ τὴν ἀφ' αὐτῶν τὴν ἐπὶ τὴν ἀφ' αὐτῶν*. *Νεχέρως* *Νεχέρως* *Νεχέρως* *Νεχέρως*. Der Reines III. überwarf sie wirklich (Diodor. II, 4, 10, XXVIII).

<sup>4)</sup> Geogr. II, 81, wo er unsere Beschreibung schamlosch bekräftigt.

die Dienste von Hilfsvölkern, wie die Libyer im Heere des Eroberers von Jerusalem: Scheschamq (Schischaq) und des Apries, Kambyses und Xerxes. Der Titel ägyptischer Heerführer: „Obercommandant der Meschawascha“ erhielt sich lange Zeit.

In gleichem Verhältnisse standen die Schardana. Erst mächtige Feinde, dann Bundesgenossen, tragen sie den wichtigen Beisatz: „des Meeres“ (col. 52), wie die Schakalscha und Agaiwascha. Ein bisher unbeachteter Text <sup>1)</sup> besagt: „Die Lieferungen der Schardana des Mittelmeeres, welche Gefangene sind Seiner Majestät, bestehend aus allen angenehmen Utensilien für den Saal des Palastes, Vornahme der Tribute an Getreide, gebracht dem Aufseher des Speichers auf ihren Gespannen nebst Heilkräutern.“ Ich bin daher mit Chabas <sup>2)</sup> einverstanden, der sie mit den Sardiniern zusammenbringt, deren Nationalheros (nach Strabo und Solinus) Σείροδος, Sohn des Herakles, sie aus Libyen nach der Insel Ichusa geführt haben soll. Als Variante erscheint in unserer Inschrift auch Schardina.

Diese Identification erhält eine nicht unerhebliche Bestätigung dadurch, dass auch ihre Verbundenen, die Schakalscha, zu den Inseln des Mittelmeeres in Beziehung standen. In der Seeschlacht gegen Ramses' III. <sup>3)</sup> werden unter seinen Feinden auch die Schakalscha genannt „mit den Völkern, welche gekommen sind von den Inseln des Mittelmeeres“. Es scheint mir daher, dass der Name Σικελός, so wie der im Anfange etwas verstümmelte Τίσιος (bei Syncell) von dem der Schakalscha <sup>4)</sup> nicht zu trennen ist.

Wenn sich dieses so verhält, so findet auch der Name der Tuirscha seine Erklärung. Ich erblicke darin die Türsci, Τυρσαιοί, das biblische טורש 1 Mos. 10, 2), welches schon früher z. B. von Tuch, auf die Tyrthener bezogen wurde. Daraus wurde sich auch Manches Aegyptische in der etruskischen Kunst erklären lassen.

Was die Leku anbelangt, so drängt sich der Gedanke auf, dass allentalls der Fluss Lykus, denn man hinter den Nattoussén (Sete-Chet . . .) vel oben<sup>5)</sup> bis zu dem lacus Marcotis gelegen dachte (vielleicht hängt dieser Name mit dem monumentalen Anaktum zusammen, wie Marmaris mit den Marmari, aus Anaktum dieses Volkes erhalten lat. Mit dieser Annahme wäre eine spätere Ansiedelung in Italien, sei es in Lucanien (des Lucan), sei es in Ligurien (Ligur) innerlich vereinbar, besonders wenn man die Nähe der Sardinier, Tuirser und Sikelier in Erwägung zieht.

1) Pap. Anst. II. Vol. I. p. 8.

2) Voy. p. 67.

3) Béz. Geogr. I. 85.

4) Diod. Sic. I. 21. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wo man die Aqaiwascha <sup>1)</sup> zu suchen hat. Da sie nach col. 52 sicher unter den Völkern „des Meeres“ genannt sind, so hat uns dieser Text möglicherweise die älteste Form des Namens *Ἀχαιός* (betont wie *Σιζελός* nach semitischer Weise!) aufbewahrt, da das *w* von Aqaiwascha in dem lat. Achivus sich erhalten hat. Ich gebe diese Vermuthung natürlich nur als solche, obgleich ihr die Umgebung ähnlich erklärter Namen einiges Gewicht zu verleihen scheint.

Sollte es erlaubt sein, bei dem Namen Mabar an Manri zu denken? Die Petaschu <sup>2)</sup>, könnten recht wohl den Bewohnern der Syrtis entsprechen, während die Thomehu und Thohennu, ziemlich allgemeine Benennungen, die Bergvölker im Westen Aegyptens und im Norden Libyens bezeichnen. Das kopt. *ⲡⲁⲣⲁⲩⲩⲭ* „vicus provinciae Djikeh“ klingt an ersteres an, während letzteres in dem bekannten Tennis an der Kanopischen d. h. der westlichsten Nilmündung vertreten sein könnte. Die so oft erwähnten HERN-Schau „Oberen des Sandes“ bewohnten allenfalls die Oasen (*ἀβάσεις*).

## II. Siegeshymne.

Der eben behandelte, prosaische Bericht über den siegreichen Feldzug des Pharao Meneptah gab auch Veranlassung zu poetischer Bearbeitung des Stoffes. Der Papyrus Anastasi II. bietet auf S. I—VII einen durch rothe Punkte als dichterisch bezeichneten Text, zu dem Papyr. Anastasi IV. pag. 5—7 stellenweise Duplicate liefert. Nach der schwungvollen Schilderung des Bechens <sup>3)</sup> in der Stadt Ramses, gelegen zwischen Zaha (Phonicien) und Tomera (Delta), folgt eine Rubrik und dann folgender Text, dessen Halbverse ich durch Querstriche getrennt halten werde: „Der gutige Gott, tapfer wie Menthu (*Ἄθως*) — der Grosskönig, „siegesmächtig, hervorgegangen aus Ra (*Ἥλιος*) — Ebenbild des „Stieres von Anu — siehe! er erdrückt, die seine Siegeswaffe hemmen — gleich dem Grosstapferen auf der Millionenbarke — ko- „nigliches Ei, wie die Majestat des Horus — erobert' er die Gegen- „den all durch seine Stärke — zuchtigt' er die Frönd-Länder ins- „gesammt durch seine Plane — die Neunvölker werden getreten „unter seine Füsse — die Barbaren all herbeigeschleppt zu ihm,

1) Die Form Aqaiwascha steht jedenfalls dem *Ἰχθυόσ* nahe, als Aequus, an das man auch denken könnte. Auch passt der Zusatz „des Meeres“ in ersterem Falle besser.

2) Von diesem Peta (kopt. *ⲡⲉⲧⲁ* arcus) stammt offenbar das vielbesprochene *ⲡⲉⲧⲁⲩ* mit Pluralartikel *ⲙ*, um bald die Stadt Marea am gleichnamigen See, bald den an den Westen des Delta stossenden Theil Libyens zu bezeichnen.

3) Uebersetzt von Brugsch in dem Artikel „Tanis und Avaris“ und von Chabas: *Mélanges* II, 151.

„tragend ihre Tribute — gewiesen hat er die Heilen sämmtlich auf  
 „Einen Weg —: Kemer widersteht ihm — die Hauptlinge der  
 „Fremdvölker sind entmuthigt und geschwächt — sie sind geworden  
 „zu Gebeugten in seinem Gewahrsam — er drang ein unter sie wie  
 „der Sohn der Nut <sup>1)</sup> — niedergeworfen sind sie von seiner Flam-  
 „me, so lange die Sonnenscheibe dauert — die Lebu sturzen  
 „von seinem Schlage, getroffen von seiner Schneide —  
 „verliehen ist ihm seine Siegeswaffe bis in Ewigkeit immerdar. —  
 „Es flichen vor seinem Geiste, die vermehren den König Ramesse-  
 „miamun (seinen Vater) — er ist der Herr der Siegeswaffe, wel-  
 „cher sein Reich beschützt. — (Rubrik) Ein Sohn des Anon, Herr  
 „der Siegeswaffe, welcher sein Reich beschützt — Stier, starker als  
 „die Mengen insgesamt — steht er aufrecht auf seinem Wagen,  
 „wie der Gebieter von Theben — ein Krieger, umgeben von kraf-  
 „tigem Kriegsvolke, schwingt er seinen Scepter — durchzieht seine  
 „Tapferkeit alle Fremdländer — er macht Aussendungen von Hee-  
 „ren, um aufzusuchen die äussersten Enden — sein Ruhm ist in  
 „den Herzen derer, die sich machten vor seinem Angesicht — ein  
 „tüchtiger Fürst von wirksamen Plänen — verbreitet er seinen  
 „Namen durch alle Länder — ein König der oberen und der un-  
 „teren Gegend, wie die Majestat des Horus — thut er die Grossen  
 „dieser Länder unter deine <sup>2)</sup> Mäandlichkeit — o! König Baenra-  
 „miamun Menephthah-hotephehma mit Leben Heil und Kraft!

„Der gutige Gott, lebend in der Wahrheit — Grosskönig,  
 „Liebling der Götter — Ei, gedehndes, Sohn des Chupra (Scho-  
 „pfers) — Kind, göttliches, gleichend dem Stiere von Anu — ein  
 „Sperber, tretend in die heilige Buke — geboren von Itis, ein  
 „Horus — (ist): Baenra (Theil des Vornamens) mit Leben Heil  
 „und Kraft aufgegangen über Kemu <sup>3)</sup> — die Erde fällt nieder vor  
 „seinem Sitze — des äusserst heldenhaften Baenra L. H. K. —  
 „ausgerüstet ist er mit seinen Plänen — seine Worte sind wohl-  
 „thwendig wie die des Thoth (Hermes) — seine Thaten alle ver-  
 „wirklichen sich — er ist ein Wegweiser an der Spitze seines  
 „Heeres — seine Reden alle werden zu Mauern — äusserst gerne  
 „willfahren ihm seine Soldaten — Anon's Liebling (Mi-Amun) mit  
 „Leben Heil und Kraft — siegreicher Kämpfer, schlägt er nieder  
 „die Nahämlen — waltend mit Macht — es verlassen ihr  
 „Eigenthum zitternd <sup>3)</sup> die Leku — es verbrennt sie das

1. Das ist Baal-Sutech, als Kriegsgott, der die Pharaonen im Pfeil-  
 schossen unterwarf, und, wie sein wohlbel. Ergänzungen Anatha und  
 Astarth, in seine zerstörenden Thaten aussetzt.

2. Statt „dein“. Dieser Wechsel der Person ist in den poetischen Texten  
 sehr häufig und wohl beabsichtigt, als Kennzeichen der dichterischen Diction.

3. Da das Kopt auch *ⲭⲁⲙⲥ* dafür bietet, so dürfte hiezu das *ⲭⲁⲙⲥ* gefunden werden.

"Corps der Machine. — Die Schindeln best in Luthern  
durch die Segelwage — es haben sich um die Mahant. Be-  
schaffen. — Gar erntlich ist dem Einzug in Meben — nüm-  
phrend ist dein Wagen bewirt<sup>1</sup> mit der Hand — die Haupt-  
linge sind umgewend<sup>2</sup> vor der Her — da lainst sie denn  
Vater mit L. H. K. — Auch den Gemüthe seiner Mutter<sup>3</sup>.

„Das Bechlein *mdz* sprach, des Kodes *Sasat* (*Σακάσις*)  
„verdoppelt die Panegyrien — *Shasat*, d. i. Verdoppelung von Pa-  
gotunen (Memphis); man feiert Feste in Sechem (Theopolis). —  
„wie dem Tum (Hauptgöt. von Pitlum) — du Abkantz *mdz* deines  
Vaters Ra.

„Glück auf! Diese Meldung wurde kund in Theben — dem  
„Palaste des Pharaos mit Leben Heil und Kraft, der die Wahr-  
„heit — die beiden Horizonte des Raums in sich — dein gott-  
„liches Antlitz ist für uns der schon Sonne beim Aufgang —  
„erleuchtend die beiden Welten auf seiner Herrlichkeit — die  
„strahlende Sonnendiskus, verschönend die Flussnass über Aegy-  
„pten. — Du bist wie die Beschaffenheit deines Vaters Ra — wie er  
„er aufleuchtet am Himmel — dein Glanz erheit in das Innere  
„(der) Maat“ — kein Ort ist fern von deiner Herrlichkeit — zu  
„welchem Grasse spricht das ganze Land — du bist ruhend in  
„deinem Palaste als Theben mit Leben Heil und Kraft — du hast  
„die Reden von den Göttern allen — du hast Millionen von  
„Ohren — der Blick deines Auges ist über — weit als die Sterne  
„des Firmamentes — kund ist in beiden Welten der Ausgang der  
„Sonnenscheibe“ — das Geredete von dem Munde der Welt  
„hören deine Ohren — wird gehandelt etwas im Verborgenen — so-  
„gast dein Auge es erblickend —: Osennu Maanen Menepadi hotep-  
„herma L. H. K. — Herr der Götter, Gründer der Welt, (versetzt)  
„[wie] Amon-Ra, der Anfang des Seins der Welt (Thalbenstort) —  
„der Gott der ursprünglichen Zeit.“

Trotz der vielen Schwierigkeiten, die ein portugiesischer Text dem Verstandnisse darbietet, dürfte aus obiger Uebersetzung, ohne we-

1. D. h. die Hände der Beteiligten wirken ein.

2. Welche Aussagen lassen sich ableiten?

*Journal of American Studies*, 35, 1, 1991, pp. 1–21. Printed in the United Kingdom  
© 1991 Cambridge University Press

[illegible]
$$\begin{aligned} \tilde{\sigma} &= \sigma - \frac{1}{2} \log \frac{1}{\sigma} \frac{d\sigma}{d\log \sigma} = \sigma - \frac{1}{2} \log \frac{1}{\sigma} \frac{d\sigma}{d\log \sigma} = \sigma - \frac{1}{2} \log \frac{1}{\sigma} \frac{d\sigma}{d\log \sigma} = \sigma - \frac{1}{2} \log \frac{1}{\sigma} \frac{d\sigma}{d\log \sigma} \\ \text{Substituting } \sigma &= \sigma - \frac{1}{2} \log \frac{1}{\sigma} \frac{d\sigma}{d\log \sigma} \text{ into the expression for } \tilde{\sigma} \text{ gives } \tilde{\sigma} = \sigma - \frac{1}{2} \log \frac{1}{\sigma} \frac{d\sigma}{d\log \sigma} \end{aligned}$$
$$G_{\text{pol}}(x) = \frac{1}{2} \left( \frac{1}{x} + x \right) \quad \text{for } x \in \mathbb{R}^n, \quad \text{and } G_{\text{pol}}(0) = 0.$$
[illegible]

Das Papsttum Pape Innocenz IV. hat nicht nur seine Stellung als oberster Richter der Kirche, sondern auch diese Schmelzelehen dem *Sacrosanctum* Generalconcilio übertragen.





So interessant diese Texte auch sind, so soll mich doch hier der Verso dieses Papyrus zunächst beschäftigen. Der Augenschein lehrt, dass die acht Rückseiten von anderer Hand herrühren, aber gleichwohl unter die Regierung des Menophthah zu setzen sind. Insbesondere hat pag. 3 die Aufmerksamkeit der Forscher<sup>1)</sup> auf sich gezogen, weil dort von Ziegelbäckern in einer Weise geredet wird, die augenblicklich an Exodus cap. 1 u. 2 erinnert. Es gehören aber pag. 1 u. 2 zu dem nämlichen Texte, wie schon die Schlitzzüge ausweisen; auch der Inhalt, soweit er an der fast gänzlich abgeriebenen oder verblassten Gruppe ermittelt werden kann, stimmt offenbar dazu.

Es wird nämlich im Eingange „der Empfang gewisser Lieferungen an das königliche Haus“ erwähnt, und zwar von dem Intendanten des Hauses zu Zaku<sup>2)</sup>. Lin. 2: „dass der Sitz des Pharaos L. H. K. geschmückt wird mit vielen Lauten, durch A. beistehen, unausgesetzte“, für den Pharaos L. H. K. zugeordnet werden wird? selber zum Ausdruck steht im Merit (H. K. s. merit) „nicht, [Nicht lasse ich die Hande fern] von der Arbeit, von der des Wortes<sup>3)</sup>, des gesprochenen „O“ mache Sie von (der) Arbeit, da sie rasten! (lin. 4) Ich [vollziehe den Befehl, indem ich] . . . . . Lin. wird kommen zu (lin. 5) dem königlichen Hause . . . . . Lin. 7 folgend das Ucha, welches nach<sup>4)</sup> Khab . . . . . Lin. 8 das Haus bringt, thutend an wohnenden Mauren des Hauses (Menophthah<sup>5)</sup>) . . . . . Lin. 8 meines Herrn: daher waren es sechs Maure und zwei Palliere(?) aus der Ferne; ich aber war über die zwei Zuchtmeister der Nachlassigen (lin. 9) . . . . . Lin. liess man, an Maure . . . . . von den . . . . . früher, Maure, . . . . . pag. 1, welche brav . . . . . pag. 3 lin. 1, gegenwärtig Maure zwölf. Zahlreicher sind die Lauten, welche die Ziegel (Backsteine) fessen in ihre Formen, einzuhelfen zur Verarbeitnng in dem Hause, sie machen fortwährend ihre Zahl an Ziegeln täglich; nicht lasse ich sie rasten mit der Arbeit an dem Hause, dem neuen. Auf diese Weise ist gekocht dem Anzuge<sup>6)</sup> des Herrn von meinem Herrn.“ Quer darunter steht „der Oberkochen“, womit der Bearbeiter sich selbst gemeint hat.

Das Ende ist vollständig mitbewahrt, dass ein einziger Brief vor uns haben; der Anfang liesse sich ergänzen durch die gewöhn-

1) Brugsch in seiner *Historie* und Chabas in seiner *Mélanges* II. 124.

2) So lässt sich der Name am leichtesten ergänzen. 777 und 780 (W. advenat).

3) *merit* „Arbeit“ in der Lesart von E. 18. Kapit. 8, 17 (E. 18. Kapit. 8, 17).

4) *depar*, offenbar gleich 827 wie A. p. 122 = 777.

5) Wörtlich: „im zweiten“; in der That werden schon sechs Maure später zwölf uitgehrt.

hohe Formel: „Gott sei! das ist eine Mahnung um Kund zu thun meinem Herrn“, welche sich so wörtlich auf pag. 7 des Verso vorfindet.

Pap. 4 bietet 12 Nomen, wahrscheinlich von Schreibern; bei einzeln ist die Relation mit *sr* (er 770) anzuzeigen. No. 16; Eintrag ist „Wo ich war“ betrifft. Im „Monatlich zur Rechten des Königs“ (16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000. 1001. 1002. 1003. 1004. 1005. 1006. 1007. 1008. 1009. 1010. 1011. 1012. 1013. 1014. 1015. 1016. 1017. 1018. 1019. 1020. 1021. 1022. 1023. 1024. 1025. 1026. 1027. 1028. 1029. 1030. 1031. 1032. 1033. 1034. 1035. 1036. 1037. 1038. 1039. 1040. 1041. 1042. 1043. 1044. 1045. 1046. 1047. 1048. 1049. 1050. 1051. 1052. 1053. 1054. 1055. 1056. 1057. 1058. 1059. 1060. 1061. 1062. 1063. 1064. 1065. 1066. 1067. 1068. 1069. 1070. 1071. 1072. 1073. 1074. 1075. 1076. 1077. 1078. 1079. 1080. 1081. 1082. 1083. 1084. 1085. 1086. 1087. 1088. 1089. 1090. 1091. 1092. 1093. 1094. 1095. 1096. 1097. 1098. 1099. 1100. 1101. 1102. 1103. 1104. 1105. 1106. 1107. 1108. 1109. 1110. 1111. 1112. 1113. 1114. 1115. 1116. 1117. 1118. 1119. 1120. 1121. 1122. 1123. 1124. 1125. 1126. 1127. 1128. 1129. 1130. 1131. 1132. 1133. 1134. 1135. 1136. 1137. 1138. 1139. 1140. 1141. 1142. 1143. 1144. 1145. 1146. 1147. 1148. 1149. 1150. 1151. 1152. 1153. 1154. 1155. 1156. 1157. 1158. 1159. 1160. 1161. 1162. 1163. 1164. 1165. 1166. 1167. 1168. 1169. 1170. 1171. 1172. 1173. 1174. 1175. 1176. 1177. 1178. 1179. 1180. 1181. 1182. 1183. 1184. 1185. 1186. 1187. 1188. 1189. 1190. 1191. 1192. 1193. 1194. 1195. 1196. 1197. 1198. 1199. 1200. 1201. 1202. 1203. 1204. 1205. 1206. 1207. 1208. 1209. 1210. 1211. 1212. 1213. 1214. 1215. 1216. 1217. 1218. 1219. 1220. 1221. 1222. 1223. 1224. 1225. 1226. 1227. 1228. 1229. 1230. 1231. 1232. 1233. 1234. 1235. 1236. 1237. 1238. 1239. 1240. 1241. 1242. 1243. 1244. 1245. 1246. 1247. 1248. 1249. 1250. 1251. 1252. 1253. 1254. 1255. 1256. 1257. 1258. 1259. 1260. 1261. 1262. 1263. 1264. 1265. 1266. 1267. 1268. 1269. 1270. 1271. 1272. 1273. 1274. 1275. 1276. 1277. 1278. 1279. 1280. 1281. 1282. 1283. 1284. 1285. 1286. 1287. 1288. 1289. 1290. 1291. 1292. 1293. 1294. 1295. 1296. 1297. 1298. 1299. 1300. 1301. 1302. 1303. 1304. 1305. 1306. 1307. 1308. 1309. 1310. 1311. 1312. 1313. 1314. 1315. 1316. 1317. 1318. 1319. 1320. 1321. 1322. 1323. 1324. 1325. 1326. 1327. 1328. 1329. 1330. 1331. 1332. 1333. 1334. 1335. 1336. 1337. 1338. 1339. 1340. 1341. 1342. 1343. 1344. 1345. 1346. 1347. 1348. 1349. 1350. 1351. 1352. 1353. 1354. 1355. 1356. 1357. 1358. 1359. 1360. 1361. 1362. 1363. 1364. 1365. 1366. 1367. 1368. 1369. 1370. 1371. 1372. 1373. 1374. 1375. 1376. 1377. 1378. 1379. 1380. 1381. 1382. 1383. 1384. 1385. 1386. 1387. 1388. 1389. 1390. 1391. 1392. 1393. 1394. 1395. 1396. 1397. 1398. 1399. 1400. 1401. 1402. 1403. 1404. 1405. 1406. 1407. 1408. 1409. 1410. 1411. 1412. 1413. 1414. 1415. 1416. 1417. 1418. 1419. 1420. 1421. 1422. 1423. 1424. 1425. 1426. 1427. 1428. 1429. 1430. 1431. 1432. 1433. 1434. 1435. 1436. 1437. 1438. 1439. 1440. 1441. 1442. 1443. 1444. 1445. 1446. 1447. 1448. 1449. 1450. 1451. 1452. 1453. 1454. 1455. 1456. 1457. 1458. 1459. 1460. 1461. 1462. 1463. 1464. 1465. 1466. 1467. 1468. 1469. 1470. 1471. 1472. 1473. 1474. 1475. 1476. 1477. 1478. 1479. 1480. 1481. 1482. 1483. 1484. 1485. 1486. 1487. 1488. 1489. 1490. 1491. 1492. 1493. 1494. 1495. 1496. 1497. 1498. 1499. 1500. 1501. 1502. 1503. 1504. 1505. 1506. 1507. 1508. 1509. 1510. 1511. 1512. 1513. 1514. 1515. 1516. 1517. 1518. 1519. 1520. 1521. 1522. 1523. 1524. 1525. 1526. 1527. 1528. 1529. 1530. 1531. 1532. 1533. 1534. 1535. 1536. 1537. 1538. 1539. 1540. 1541. 1542. 1543. 1544. 1545. 1546. 1547. 1548. 1549. 1550. 1551. 1552. 1553. 1554. 1555. 1556. 1557. 1558. 1559. 1560. 1561. 1562. 1563. 1564. 1565. 1566. 1567. 1568. 1569. 1570. 1571. 1572. 1573. 1574. 1575. 1576. 1577. 1578. 1579. 1580. 1581. 1582. 1583. 1584. 1585. 1586. 1587. 1588. 1589. 1590. 1591. 1592. 1593. 1594. 1595. 1596. 1597. 1598. 1599. 1600. 1601. 1602. 1603. 1604. 1605. 1606. 1607. 1608. 1609. 1610. 1611. 1612. 1613. 1614. 1615. 1616. 1617. 1618. 1619. 1620. 1621. 1622. 1623. 1624. 1625. 1626. 1627. 1628. 1629. 1630. 1631. 1632. 1633. 1634. 1635. 1636. 1637. 1638. 1639. 1640. 1641. 1642. 1643. 1644. 1645. 1646. 1647. 1648. 1649. 1650. 1651. 1652. 1653. 1654. 1655. 1656. 1657. 1658. 1659. 1660. 1661. 1662. 1663. 1664. 1665. 1666. 1667. 1668. 1669. 1670. 1671. 1672. 1673. 1674. 1675. 1676. 1677. 1678. 1679. 1680. 1681. 1682. 1683. 1684. 1685. 1686. 1687. 1688. 1689. 1690. 1691. 1692. 1693. 1694. 1695. 1696. 1697. 1698. 1699. 1700. 1701. 1702. 1703. 1704. 1705. 1706. 1707. 1708. 1709. 1710. 1711. 1712. 1713. 1714. 1715. 1716. 1717. 1718. 1719. 1720. 1721. 1722. 1723. 1724. 1725. 1726. 1727. 1728. 1729. 1730. 1731. 1732. 1733. 1734. 1735. 1736. 1737. 1738. 1739. 1740. 1741. 1742. 1743. 1744. 1745. 1746. 1747. 1748. 1749. 1750. 1751. 1752. 1753. 1754. 1755. 1756. 1757. 1758. 1759. 1760. 1761. 1762. 1763. 1764. 1765. 1766. 1767. 1768. 1769. 1770. 1771. 1772. 1773. 1774. 1775. 1776. 1777. 1778. 1779. 1780. 1781. 1782. 1783. 1784. 1785. 1786. 1787. 1788. 1789. 1790. 1791. 1792. 1793. 1794. 1795. 1796. 1797. 1798. 1799. 1800. 1801. 1802. 1803. 1804. 1805. 1806. 1807. 1808. 1809. 1810. 1811. 1812. 1813. 1814. 1815. 1816. 1817. 1818. 1819. 1820. 1821. 1822. 1823. 1824. 1825. 1826. 1827. 1828. 1829. 1830. 1831. 1832. 1833. 1834. 1835. 1836. 1837. 1838. 1839. 1840. 1841. 1842. 1843. 1844. 1845. 1846. 1847. 1848. 1849. 1850. 1851. 1852. 1853. 1854. 1855. 1856. 1857. 1858. 1859. 1860. 1861. 1862. 1863. 1864. 1865. 1866. 1867. 1868. 1869. 1870. 1871. 1872. 1873. 1874. 1875. 1876. 1877. 1878. 1879. 1880. 1881. 1882. 1883. 1884. 1885. 1886. 1887. 1888. 1889. 1890. 1891. 1892. 1893. 1894. 1895. 1896. 1897. 1898. 1899. 1900. 1901. 1902. 1903. 1904. 1905. 1906. 1907. 1908. 1909. 1910. 1911. 1912. 1913. 1914. 1915. 1916. 1917. 1918. 1919. 1920. 1921. 1922. 1923. 1924. 1925. 1926. 1927. 1928. 1929. 1930. 1931. 1932. 1933. 1934. 1935. 1936. 1937. 1938. 1939. 1940. 1941. 1942. 1943. 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1950. 1951. 1952. 1953. 1954. 1955. 1956. 1957. 1958. 1959. 1960. 1961. 1962. 1963. 1964. 1965. 1966. 1967. 1968. 1969. 1970. 1971. 1972. 1973. 1974. 1975. 1976. 1977. 1978. 1979. 1980. 1981. 1982. 1983. 1984. 1985. 1986. 1987. 1988. 1989. 1990. 1991. 1992. 1993. 1994. 1995. 1996. 1997. 1998. 1999. 2000. 2001. 2002. 2003. 2004. 2005. 2006. 2007. 2008. 2009. 2010. 2011. 2012. 2013. 2014. 2015. 2016. 2017. 2018. 2019. 2020. 2021. 2022. 2023. 2024. 2025. 2026. 2027. 2028. 2029. 2030. 2031. 2032. 2033. 2034. 2035. 2036. 2037. 2038. 2039. 2040. 2041. 2042. 2043. 2044. 2045. 2046. 2047. 2048. 2049. 2050. 2051. 2052. 2053. 2054. 2055. 2056. 2057. 2058. 2059. 2060. 2061. 2062. 2063. 2064. 2065. 2066. 2067. 2068. 2069. 2070. 2071. 2072. 2073. 2074. 2075. 2076. 2077. 2078. 2079. 2080. 2081. 2082. 2083. 2084. 2085. 2086. 2087. 2088. 2089. 2090. 2091. 2092. 2093. 2094. 2095. 2096. 2097. 2098. 2099. 2100. 2101. 2102. 2103. 2104. 2105. 2106. 2107. 2108. 2109. 2110. 2111. 2112. 2113. 2114. 2115. 2116. 2117. 2118. 2119. 2120. 2121. 2122. 2123. 2124. 2125. 2126. 2127. 2128. 2129. 2130. 2131. 2132. 2133. 2134. 2135. 2136. 2137. 2138. 2139. 2140. 2141. 2142. 2143. 2144. 2145. 2146. 2147. 2148. 2149. 2150. 2151. 2152. 2153. 2154. 2155. 2156. 2157. 2158. 2159. 2160. 2161. 2162. 2163. 2164. 2165. 2166. 2167. 2168. 2169. 2170. 2171. 2172. 2173. 2174. 2175. 2176. 2177. 2178. 2179. 2180. 2181. 2182. 2183. 2184. 2185. 2186. 2187. 2188. 2189. 2190. 2191. 2192. 2193. 2194. 2195. 2196. 2197. 2198. 2199. 2200. 2201. 2202. 2203. 2204. 2205. 2206. 2207. 2208. 2209. 2210. 2211. 2212. 2213. 2214. 2215. 2216. 2217. 221







dem Chronisten Comes Marcellinus sub anno 198. Monissen, der letztere Stelle in seinem Aufsatz über die Follarmünzen (Pinder und Friedländer Beiträge zur alt. Münzk. I. S. 124 ff.) ausführlich commentirt hat, bemerkt a. a. O. S. 129 Anm. 1, dass die Follarmünzen hessen, d. h. Säkkmünzen, weil sie bestimmt waren in einen grossen Geldsack (Follis), der eine gewisse Quantität fasste, gepackt zu werden. Er vergleicht dazu die ehemaligen Schellingsduden in Holstein. Ähnlich ist, und verleiht ein Rest alter Handelsgebräuche, dass im Tarkischen die Schellengeräte in grossen Zählungen nur nach  $\frac{1}{2}$  Maß (B misst = 500 Plaster berechnet wird, zumal auch Follis speziell von einer Summe von 500 Kupferstücken gebraucht wurde (Cf. Theobald).

Als technisch bei Anschlag hat der Name sich denn auf verschiedene Sorten von Kupfermünzen fixiert. Procopius list, anama 25, nennt die gewöhnlich bei constantinopolitische Kupfermünze *αββολὸς* *αἰς γόφους κελύματα*; Gebelin (II, p. 361. Bonn.) setzt den Fels =  $\frac{1}{12}$  Karat mit *γόφους* *ἢ* *ῥοῦ* *ῥολύμα*. André Crête bis ins 11. u. 12. Jahrhundert hinein, s. bei Monceaux S. 128, welcher das Resultat seiner Untersuchung in den für unsre Frage bedeutenden Worten zusammenfaßt:

„Der Follis, welcher römisch-deutschen Ursprungs, bot sich damals im Orient von geringer Bedeutung, bald aber, und als nachher die Fälschung des oströmischen Follis, insofern, wider sich zu erheben, so daß die Araber sich zu demselben, als zu einem Hebel, um das goldene Pfundgewicht zu veranlassen, genötigt zu sein, so daß der Follis und dessen Maß und Gewicht, und die Zahl, und die Ablesung, in der Araber, Perser, Indier, Sineser, und Venezianer, unter sich, übereinstimmte.“

Die in Satz 2.1.1. behauptete Aussage ist im allgemeinen nicht richtig. Selbst wenn man sich auf die Dimension 2 beschränkt, ist die Aussage falsch. Zum Beispiel betrachte man die Abbildung  $\varphi: \mathbb{R}^2 \rightarrow \mathbb{R}^2$  definiert durch  $\varphi(x, y) = (x^2, y^2)$ . Dann ist  $\varphi$  ein Homöomorphismus von  $\mathbb{R}^2$  auf  $\mathbb{R}^2$  (s. Aufgabe 1.1.10). Man erhält jedoch  $\varphi(\mathbb{R}^2) = \{(x, y) \in \mathbb{R}^2 : x, y \geq 0\}$ , so daß  $\varphi$  nicht surjektiv ist. Man erhält jedoch  $\varphi(\mathbb{R}^2) = \{(x, y) \in \mathbb{R}^2 : x, y \geq 0\}$ , so daß  $\varphi$  nicht surjektiv ist. Für  $\varphi: \mathbb{R}^2 \rightarrow \mathbb{R}^2$  gilt  $\varphi(x, y) = (x^2, y^2)$ . Dann ist  $\varphi$  ein Homöomorphismus von  $\mathbb{R}^2$  auf  $\mathbb{R}^2$  (s. Aufgabe 1.1.10). Man erhält jedoch  $\varphi(\mathbb{R}^2) = \{(x, y) \in \mathbb{R}^2 : x, y \geq 0\}$ , so daß  $\varphi$  nicht surjektiv ist.

For the N-terminus, the  $\alpha$ -amino acid is the starting point for the synthesis of the peptide. The amino acid is activated by the addition of a reagent such as DCC, which reacts with the amino group to form an intermediate. This intermediate then reacts with the carboxyl group of the next amino acid, forming a peptide bond. The process is repeated until the entire peptide sequence is synthesized. In the case of the C-terminus, the carboxyl group is the starting point, and the amino group of the next amino acid is added to form the peptide bond.

[illegible]

lich *golzig* Schuppe und Flecken der Haut: vgl. Ph. bei Vullers L. P. II. 689: *فميس مرقى* Fischschuppe, und *فميس* bei Finu-  
zoddi noch Kiehl a. a. O. 20: „etwas auf dessen Haut Flecken  
wie die Obolen und Schuppen der Schlange sind“; wegen Frey-  
taut's *فميس squama piscis* (L. A. III. 669) unten, ohne Angabe  
der Quelle) mir verdächtig scheint.

Uebrigens möchte ich noch bemerken, dass neben der von den  
Lexikographen vorgeschriebenen Vokalisation *فميس*, ich von ge-  
lehrten Orientalen mehrentheils *فميس* habe sprechen hören, und da-  
mit die Frage knüpfen, ob nicht die uralte arabische Aussprache *Fais*-  
gewesen sein möchte, wozu das Omikron festgehalten wäre?

## Ueber eine vollständige Ausgabe der Gedichte des Abū Nuwās.

Von

A. v. Kremer.

Ich habe mich bisher enthalten über die in Kairo vor einigen  
Jahren erschienene vollständige Ausgabe der gesammelten Gedichte  
des Abū Nuwās Anzeige zu erstatten, da Herr Ahlwardt denselben  
Text herauszugeben begonnen hatte und ich den Absatz nicht beun-  
trachtigen wollte. Nachdem aber die Ahlwardt'sche Ausgabe nicht  
fortgesetzt wird, so dürfte es den Orientalisten erwnnscht sein über  
die von Kairo, welche sich durch gross. Billigkeit auszeichnet —  
sie kostet zwei österreichische Thaler d. i. 40 Turtpaster — Nach-  
richt zu erhalten.

Der Saggi al-Hamad Šarīf al-Adawī und Mahmūd  
Eiffendī Maṭajjālī liessen den ganzen Text des Abū Nuwās  
lithographiren unter dem Titel:

هذا ديوان أبي نواس وشعره وجمعه ونظمه أبي علي الحسين بن عبد  
منعم عبد الأول بن أحمد المعروف بابي نواس

Diese Ausgabe bildet einen Band in Kleinquart von 279 Sei-  
ten zu je 23 Zeilen in ziemlich schlechter Nashchrift und, wie  
alle orientalischen Textausgaben, ist sie nur der Abdruck einer,  
wie es scheint, alten Handschrift, die sich im Besitze des Abd  
al-Hamid Bey Nāṣ, eines reichen Tulken, Sohns des Pashas von  
Damiette, befindet. In der Vorrede, die eine meistens aus Ibn  
Halkikan geschöpfte Biographie des Abū Nuwās enthält, theilt 'Abd

al-Hasan Bey uns mit (p. 6), er habe lange Zeit nach den Gedichten des Abi Nuwäs *vorgedacht* geforscht und er würde sich damals glücklich zu schätzen haben, wenn er auch nur zwei vollständige Kōsīdīn hätte ausfinden können, bis zuletzt die Gnade Gottes es wollte, dass eine Handschrift des Lantān Diwān's nach Süds. Ausgabe ihn in die Hände kam, sowie eine zweite Handschrift, ohne Namen des Sammlers und ohne Vorrede, welche die Gedichte des Abi Nuwās in acht Kapiteln enthält. Die Anordnung ist folgende: I. محمد بن ق. II. الطوبى VI. في امر جد V. في مستحور IV. في تعب III. في امراني II. في نعل VII. في نعل والتمسح و التمسح VIII. في التمسح.

Ein Abdruck dieser letzten Handschrift, begleitet mit einigen Varianten aus dem ersten Exemplar, ist die vollständigste Ausgabe, die Herr Alwardt Berlin bemerkt; ausserdem ist in der Vorrede, er habe zu sehen den besten in seinem Besitz befindlichen Handschriften ausserordentlich zahlreiche Verschiedenheiten gemerkt und sich somit überzeugt, wie richtig Ibn Hallikān's Bemerkung sei, dass der Diwān des Abi Nuwās von verschiedenen Personen gesammelt ward und deshalb auch so verschiedene Textrecensionen existiren.

Diese Angabe ist bedeutend umfangreicher als alle bisher bekannten handschriftlichen Exemplare des Diwān's. Ein Vergleich mit dem von Herrn Alwardt herausgegebenen Wäzgedichten beweist, dass Herr Alwardt's Ausgabe enthält 71 Wäzieder, die vorliegende enthält noch mehr, als zwahundert; doch fehlen wieder verschiedene Stücke, die in jeder erhalten sind. Von diesen Gedichten trägt ein Theil drittel oder die Hälfte den Stempel der Echtheit und aus mehreren Stellen geht hervor, dass der Sammler keineswegs alles in die Hände des Abi Nuwās Gedichte seiner Ausgabe eintrug, sondern die Strophen vom Wäzeder in Stellen besetzt, wo es Abi Nuwās nicht eingeschrieben wird, so Seite 53, wo am Schlusse der Lebegedichte gesagt wird: *هذا آخر مدائح أبي عتق* *هذا آخر مدائح أبي عتق*.

Es ist nicht zu übersehen, dass Alwardt's Ausgabe, ungeachtet sie mancher Theile entbehrt, ist als die Alwardt'sche, denn es einige Gedichte nicht enthalten hat, die in dieser sich vorfinden. Es berechtigt dies zu der Vermuthung, dass, während die Wiesner und Berlin Handschriften so ziemlich derselben Redaction angehören, in Alwardt's Text eine andere, selbstständige und bisher unbekannte Sammlung dieser Gedichte vorliegt.

Die Vergleichung der beiden Ausgaben giebt wesentliche Textvergleichungen, welche ich folgen lassen, indem ich jedoch, um dieser Anzahl nicht zu grosse Ausdehnung zu geben, nur das Wichtigere hervorhebe, ich bezeichne die Alwardt'sche Ausgabe mit A.



die von Kairo mit K. und folge in der Anordnung der Gedichte der ersteren.

1. v. 4, nach K. ist zu lesen *وَلَيْسَ تَسْفِي* v. 5, A. *أَدْرَكَهُ* K. *أَدْرَكَ* *حَتَّى* hat K. *أَدْرَكَهُ فِي الْخُضْر*.
2. fehlt in K. findet sich aber in der Tadkirat Ibn Hamdan.
3. v. 3. fehlt in K. sowie in dem von Herrn A. benutzt n Berliner Manuscript. v. 4. K. *أَلْخَسَّ* statt *أَلْخَفَّ* A. v. 8. fehlt in K. v. 9. K. *كَسِبَ* und *تَخَضَّعَا* statt *كَسِبَ* und *بَعْدَ* A.
4. Sowohl in K. als in der Tadkirat Ibn Hamdan. v. 5. K. hat *بِأَعْقَلِ* statt *بِأَعْقَلِ*; ebenso Tadkirat des Ibn Hamdan.
5. K. v. 4. *حَدَد* statt *حَدَد* A. — v. 8. K. *فَوَاد* statt *فَوَاد* A.
6. K. v. 3. *حَقَّبَ* statt *دَعَا* A. — v. 5. K. *فَنَفْسَمُو* statt *فَنَفْسَمُو* A. v. 16. K. *عَاجِمَنِيَا* statt *عَاجِمَنِيَا* A. — v. 19. fehlt in K. — v. 21. *خَدِيد* statt *حَلَمَنِيَا* A. v. 22. K. *أَقْبَمَ* statt *أَقْبَمَ* A.
7. K. v. 3. *مَوْفَعَت* statt *مَوْفَعَت* A. v. 8. K. *بَعِثَ* statt *بَعِثَ* A. (erstere Lesart richtig, weil auch das kleine Azhar und die Wiener Handschrift übereinstimmen). v. 10. K. *مَمَت* statt *تَمَت* A.
8. Sowohl in K. als in Tadkirat Ibn Hamdan enthalten
9. K. v. 8. *قَم* statt *قَم* A. v. 9. K. *طَلَّ طَبْرَ* statt *طَلَّ طَبْرَ* v. 13. K. *حَامِي* statt *مَمَر* A. v. 17. fehlt in K. v. 23. K. *قِي* statt *حَامِي* A.
10. K. v. 3. steht zwischen v. 5 und v. 6. statt *قَال* hat K. *دَرَص*. v. 12. steht in K. nach v. 15. v. 13. folgt in K. nach v. 14. v. 16. fehlt in K. v. 15. folgt in K. mit v. 20.
11. K. v. 1. *عَمَت* statt *عَمَت* (beides aber ist irrig, die gute Lesart ist *عَمَت*; denn dies ergibt sich aus dem Parallelismus mit *عَمَت*).
12. fehlt in K. sowie in der Berliner Handschrift.
13. fehlt in K. sowie in der Berliner Handschrift.
14. K. v. 3. fehlt in K., welche dafür zwei Verse einschleibt, sie lauten:

فَلَجَّتْ مِنْ كَرَمٍ دَسْرَةٍ .      فَمَلَّاقَتَانِ الْفَتَاخِ  
حَبَّذَا ذَاكَ نَهْجًا      بَيْنَ يَنْبُوتٍ وَعَاجِ

v. 6. K. hat statt des ersten Hemistich:

كَمْ تَسْعَكَ غَتِي

15. K. v. 2. سرف statt نعت A. v. 6. Lies mit K. بند statt به A.  
v. 11. K. hat صبراء statt صبراء und اسميت statt اسميات A.

16. K. v. 6, رائدو A. lies رائدو K. v. 7. نفسى A. statt  
عرصى K.

19. K. v. 2. محذنه statt محذنه A. v. 14. ممونر K. statt ممونر A.  
v. 15. سمك K. statt سمك A.

20, 21, 22. Vers hiebei kleine Varianten.

23. K. v. 12. fehlt. Statt ذو نصف wie Herr Ahlwardt schreibt, ist  
wohl ذو نصف zu lesen.

24. K. v. 2. fehlt. v. 6. fehlt

25. Kleinere Varianten.

26. K. v. 3. فميت أمك (ganz im Sinne des Abû Nuwâs) statt

تعدف A. v. 4. K. احومم statt احومم A. v. 5. Statt تعدف  
hat K. بن اعمه والبرند statt بن اعمه والبرند A.  
v. 6. Statt احومم A. احومم K. Der zweite Halbvers lautet

K. دنت غصن بن غمرى اود v. 7. 8. fehlen in K. statt  
ihm finden sich daselbst folgende Verse:

(sic) اما رايت وجود الارض (فداينعت) وابسمه برزنى بشرة الاسد  
حناك الربيع ليهن وشبه وتالينا بهنوع المور من مشى ومن وحد  
واسموتك ثمر احومم لا تجبته وتفر غصنك من لداك الحدد

v. 10. folgt in K. auf v. 1 A. Vgl. Ahlwardt's Ausgabe p. 45.

27. K. v. 2. اوى statt اوى A.

28. K. v. 1. ارجو statt ارجو A.

29. h. v. 1. الا سقى statt الا سقى A. v. 3. ارفق الممر statt ارفق الممر A. v. 7. K.  
v. 4. K. ارفق الممر statt ارفق الممر A. v. 7. K.

كعصن دمر رة A. v. 8. K. عى عى statt عى عى A. v. 8. K. عى عى statt  
عى عى A. Zwischen v. 8. und v. 9. schiebt K. fol-  
genden Vers ein:

شبه كئيدر نيند تمه بهيفع اعلى اللشبح في دغر آسر

فقمنا ليه واحدا بعد A. فقمنا ليه واحد بعد v. 9. K.

30. Unbedeutende Abweichungen.

31. K. v. 1. *كن* statt *حسب* A. v. 7. K. *نات* statt *ناتشي* A. *قام* A.

32. K. v. 2. *فصتور* statt *وطني* A. v. 4. K. *انغدا* statt *انغدا* A. v. 6. K. *سمه* statt *سمه* A. v. 7. K. *حجرات* statt *حجرات* A.

33. K. v. 13. *بصوت* statt *بصوت* A. (die erste Lesart ist gut).

34. Unbedeutende Varianten.

35. K. v. 1. *مروى* statt *مروى* A. v. 5. K. *مروى* statt *مروى* A.

36. K. v. 2. *صعوب* statt *صعوب* A. v. 5. K. *دات* statt *دات* A. beide Lesarten sind falsch, die richtige ist: *دات*. Auch sind in K. die Verse 5 und 6 versetzt.

37. K. v. 8. *دات* statt *دات* A.

38. K. v. 3. *شمطت* statt *شمطت* A. v. 6. statt *انعلم* ist zu lesen *وانعلم* dann hat K. *شمس* statt *شمس* A. Statt *انعلم* hat K. *ودائمه* was wohl verschrieben ist für *ودائمه*, der Vers hatte also zu lauten:

وانعلم من انعلم حقه عذيفه فذهب بعد تصعب وشمال

39. Unbedeutende Varianten.

40. fehlt in K.

41. K. v. 1. *نعصى* statt *نعصى* A. v. 2. K. *وصبهت* statt *وصبهت* A.

42. K. v. 3. *نمذوب* statt *نمذوب* A.

43. fehlt in K.

44. K. v. 5. folgt nach v. 9. K. hat *متصمعا*. Im ersten Hattar hat K. auch *فياضع*, wofür wohl zu lesen ist *فياضع*. Ueber beide Wörter vgl. Kamus. Statt *بنماصود* A. hat K. *بنماصود*. v. 11. K. schiebt zwischen v. 11 u. 12 folgenden Vers ein:

فمنهم من فبنا ومن ددنا ورسفت غير ملعين (sic) رنفى

45. K. v. 6. *ذل انذى عاتى فمدا* statt *ذل انذى عاتى فمدا* A. Letztere Lesart ist die bessere

46. K. v. 4. *ندو* statt *ندو* A. v. 5. K. *حصرات* statt *حصرات* A. v. 6 und 7, versetzt in K. v. 9. K. *نوفى* statt *نوفى* A. v. 10 und 11 K. zusammengezogen, wie folgt:

واحدور لا تجوزه الامانى وانذى مى ممنا انعلم

47. fehlt in K.

48. K. v. 9 u. 10 folgen auf v. 12 A., dann folgt in K. auf v. 19 A.:

كفى حزناً أن يكون مقبراً علم ولا معروف عمد بخمد

v. 12. K. أنمقى statt أنمقى A.

49. Der Text dieses Gedichtes ist in K. im Ganzen mit dem in A. übereinstimmend.

50. K. v. 6 جامع مع statt دعب دعب A. v. 8 fehlt in K.

51. K. v. 3 دخلت statt دعت A. v. 5 K. مشعب statt مشعب A.

(Die richtige Lesart dürfte sein مندع), v. 6 K. لا ذر ذر

statt لا ذر A. v. 7. der zweite Halbvers lautet in K.:

ضرباً ذاك ضربت بضمه أنامل (عقل)

52. Unbedeutende Varianten.

53. fehlt in K.

54. K. lasst auf v. 5 folgen:

فإن نرد على ذاك النادر أن زهد فصل

55. K. hat v. 2 in folgender Form:

وسألت حمداً على بدماء فوج بسائل ورجحت أنامل

56. K. v. 4. besser ج statt ج A.

57. fehlt in K.

58. K. v. 1. قائل statt قائل; dies ist die einzige richtige Lesart: ich lasse in meiner deutschen Bearbeitung des Abū Nuwās den Vers ebenso irrig an, wie Herr Ahlwardt.

59. K. v. 7. بمغى statt بمغى A.

60. fehlt in K.

61. Unbedeutende Varianten.

62. fehlt in K.

63. Stimmt mit K. bis auf einige kleine Varianten, v. 7 fehlt in K.

64. K. v. 1. عاف ناساً und ماضي ناعن statt عاف ناساً und ماضي ناعن A. v. 9 u. 10. versetzt in K. v. 14 K. ناعن ناعن. v. 15. fehlt in K.

65. K. v. 1. في بيت حرم statt في بيت حرم A. v. 2. K. بيت بيت statt بيت بيت A. v. 4. K. بيت بيت statt بيت بيت A. v. 9. K. بيت بيت statt بيت بيت A.

66. Ganz übereinstimmend.

67. fehlt in K.

68. K. setzt die Verse 14. 15 zu Anfang des Gedichtes. v. 4, K.

الملك statt انتكف A. v. 10, 11 fehlen in K.

69. K. v. 2 und 3, untereinander versetzt.

70. fehlt in K.

71. K. v. 2. تحبب statt تحبى A. (erstere Lesart ist allein richtig).

Einzelne dieser Varianten lassen uns vermuthen, dass die der Ausgabe von Kairo zu Grunde liegende Handschrift einen ursprünglicheren Text enthält, als jene, die Herr Ahlwardt benutzte, denn wenn die Ausgabe von Kairo zum Gedichte 1. v. 5 حببي, zum Gedichte 26 v. 3. قَمَكْتُ أَمَكُ, zum Gedichte 28. v. 1 أَرَى وَأَرْجُو, zum Gedichte 51. v. 6 لَا دَرْ دَرْ schreibt, so ist dies ganz dem cynischen Tone des Abū Nuwās entsprechend, wofür später anständiger und frommer صلتى und أَرْجُو إِلَهَ, صلتى geschrieben ward.

Die in 'Adawi's Ausgabe fehlenden, in jener des Herrn Ahlwardt enthaltenen Gedichte sind No. 2, 12, 13, 40, 43, 47, 53, 57, 60, 62, 67, 70. Von diesen Stücken fehlten 12 und 13 auch in der Berliner Handschrift, ersteres steht jedoch im Cod. Goth 567 und im kleinen Agānī, nicht so letzteres, dessen Echtheit somit stark in Frage gestellt ist.

## Aus einem Briefe des Hrn. Consul Dr. Blan an Prof. Fleischer

Serajevo, 4. Aug. 1867.

Seit Jahren sind in der Zeitschrift d. D.M.G. von verschiedenen Seiten Angriffe meistens gegen meine epigraphischen Forschungen gerichtet, ohne dass ich mich dagegen besonders gewehrt hatte. Ewald fing damit an, Bd. XIII, 341 eine Erwiderung nahm ich auf den Wunsch der Redaktion zurück. E. Meier fuhr damit fort, sowohl wegen der Sinaitica, als gelegentlich wegen phonetischer Dinge (Bd. XVII, 575 ff. XIX, 1. Abhandl. IV. no. 4): ich fühlte mich nirgends getroffen, und — De mortuis nil nisi bene! Mordtmann XIX, 406 fasste mich gar von Seiten meiner „antlischen Functionen“: ich schwieg, um ihm nicht auf ein für ihn selbst an Erfahrungen reiches Feld folgen zu müssen. Levy endlich, mit dem ich mich zu meinem Bedauern öfter in Widerspruch befinde, als ich bei seinem unbestreitbaren paläographischen Talent wünschen möchte, hat gegen mich bisher stets das letzte Wort be-

halten. Ich weiss zu gut, dass eine Polemik, die nicht Schlag auf Schlag, sondern in langen Zwischenräumen geführt wird, für die Leser wie für die theilgenommenen Streiter höchst unerquicklich ist. Daher überliess ich das Endurtheil am liebsten allein der Zeit oder unparteiischen Dritten; indessen glaube ich im Interesse der für die Wissenschaft erstrebten Resultate selbst wenigstens einmal die Art und Weise kennzeichnen zu müssen, mit der besonders Hr. Pr. Levy gegen mich zu Felde zieht.

In dem mir in diesen Tagen zugegangenen 1. und 2. Heft des XXI. Bandes, S. 284, findet sich ein auf meinen Artikel in Ztschr. XIX, 522 ff. bezüglicher Brief desselben vom 9. Febr. 1866. Seine Erklärung, dass er sich mit meinem Aufsätze „in Widerspruch befindet“, war insofern entbehrlich, als ich eben in jenem Aufsätze die von ihm gegebenen Erklärungen der fraglichen Inschriften überall zu widerlegen suche. Dann folgen zwei Sätze, in welchen das beliebte Adverbium „sicher“ zweimal eine mögliche, aber nichts weniger als unbestrittene Lesung und Deutung ohne weitem Beweis unanfechtbar machen soll. Dabei laufen folgende Unachtsamkeiten mit unter: aus einer Inschrift (c) macht Hr. Prof. Levy zwei, „u und e“, und weiter meint er, dass die Bdtg. verfertigen für עבר, die ich dem Worte vindiciren wollte, abzuweisen sei, während Er selbst der erste gewesen ist, der dies Wort im Phonizischen so deutete (Phon. Stud. II, 71, Anm.: „עבר nach dem Aram. = hebr. עשה machen“). Da er übrigens den Gegenbeweis für einen andern Ort aufspart, dass meine (überdies, Ztschr. XIX, 535, Z. 18, vorsichtig als Vermuthung hingestellte) jetzige Ansicht gegen meine frühere עבר sei appell. als „Knecht“ zu fassen, wieder zurücktreten müsse, so will ich gleich hier bemerken, dass nun gerade das auf dem Siegel (a. a. O. 535) stehende עבר-עזר, als Eigennamen Abduziv gefasst, einen unerwarteten Halt in dem Ἀβδοῦσιβος einer Inschrift aus der Gegend von Byblos (Renan, Miss. de Phénicie, Texte III. Livr. p. 241) gefunden hat: eine neue Warnung, dass man nie zu früh etwas für sicher ausgeben soll.

Zum Schlusse protestirt Hr. Prof. Levy mit Entschiedenheit „gegen das Symbol“, d. h. gegen meine Auffassung des fraglichen Zeichens als Symbol, und Er schliesst also: „Bei Luy-nes an der von Blan angeführten Stelle findet sich gar nichts, was diesem Zeichen ähnlich wäre.“ —

Sollen die Leser, welche natürlich nicht alle so seltene Werke wie Luy-nes Inser. et Numism. Cypriotes zur Hand haben, etwa glauben, dass ich zur Stütze meiner Ansicht beliebige Citate aus der Luft greife? Gegen eine solche Insinuation muss ich mich auf das bestimmteste verwahren. — Es handelt sich um die Deutung eines Zeichens in der von Levy Phon. Stud. II (no. 4 der Tafel) publicirten Siegelinschrift, welches derselbe als Koph nimmt (S. 30), während es nach meiner Deutung (Ztschr. XIX, 535) „nur das bekannte Symbol ist, welches auf cypriotischen Mün-

zen so häufig vorkommt. Mich führte hierauf die Vergleichung folgender beiden Darstellungen:



Die fragliche Gruppe bei Levy sieht so aus:







wogegen der von Laynes Numism. et Insér. Cypriot. S. 36. 37. beschriebene Cylinder, in dem Theile, von welchem Laynes 37 ausdrücklich sagt: Je n'ai fait graver ce cylindre que pour montrer les rapports du Mahrou des Perses avec celui qui paraît sur les


médailles cypriotes, nach Taf. VII ebenda, folgendes bietet:


Beachten Sie die Aehnlichkeit, nicht bloß des Zeichens, sondern auch der Figur und Haltung.



Nimmt man nun hinzu, dass auf den von Laynes a. a. O. S. 32 beschriebenen Münzen (Taf. VI. no. 7. 8) der cypriotische Mahrou folgende Gestalten hat:    und  so wird es wohl

erlaubt sein, zur Vergleichung des bestrittenen Zeichens auf Laynes cypriotische Denkmäler S. 32 — 37 zu verweisen; jedenfalls setzt es viel Dreistigkeit voraus, zu behaupten, an der von mir angeführten Stelle finde sich nichts jenem Zeichen ähnliches, und gegen diesen Vergleich „entschieden zu protestiren“, — der stärkste Ausdruck, den eine wissenschaftliche Polemik überhaupt kennt, und der höchstens bei notorischen Fälschungen statthaft ist. Herr Prof. Levy aber scheint diesen Ausdruck eben seiner Stärke wegen besonders zu lieben; er hat denselben schon einmal in einem ähnlichen Falle gegen mich gebraucht, Bd. XVII, 94 Anm. 1. Damit wir zum Besten der Wissenschaft, welcher wir beide dienen, Hand in Hand weiter arbeiten können, wird er wohl thun, seine Worte künftig etwas genauer abzuwägen. —

Endlich erlauben Sie mir noch ein paar Zeilen Antwort auf die mir ebenfalls vor kurzem in die Augen gefallene Interpellation des Hrn. Prof. Wickerhauser in Ztschr. XIX, S. 623, welche, obgleich sie keinen Namen nennt, an meine Bemerkung in Bd. XVII, 392 anknüpft und sich gegen den von mir gebrauchten Ausdruck richtet, dass das Wort  im Hoch- und Schriftturkisch der Pforte recipirt sei.

Gegenüber der Behauptung des Herrn Prof. Wickerhauser XVII, 757: „Das Beiwort  neblig, regnerisch, gehöre dem kroatisch-türkischen Dialecte an“, bedeutet der Ausdruck XVII,

393 „das Wort sei im Hoch- und Schrifttürkischen der *Piorte recipirt*“ zunächst nichts anderes, als dass es weder ein Vulgarwort noch ein Provinzialismus ist, sondern zu den Worten gehört, die sowohl in der Umgangssprache der höheren Kreise, als auch insbesondere in der mustergültigen Schriftsprache der türkischen Hauptstadt angewendet werden: -- vgl. den Ausdruck: „klassisches Schrifttürkisch“ in den Nachrichten über die Angelegenheiten der D.M.G. zu Bd. XXI, p. XI, Z. 10. Den weiteren Ausführungen des Herrn Interpellanten und dem Sinne des Gegensatzes zwischen der „Schule Rosenzweig“ und den „Männern der Wissenschaft“ nachzugehen, finde ich mich nicht berufen. Indem ich mich hinsichtlich alles Uebrigen im Voraus auf meine demnächst in den Abhandlungen der Gesellschaft erscheinende Arbeit über den kroatisch-türkischen Dialekt beziehe, bemerke ich hier nur noch, dass Hr. Prof. Wickerhauser in seinem Aufsätze vom 28 Januar 1865, Ztschr. XIX, S. 620 ff., wohl übersehen hat, was ich inzwischen in dem Briefe an Sie vom 1 Juni 1864 (abgedruckt Ztschr. XVIII, 827) beigebracht hatte: sonst würde er wenigstens die Vermuthung zurückgehalten haben, dass das Wort *سیس* im türkischen Kamus fehle.







52  
R

*"A book that is shut is but a block"*

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY**

GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
**NEW DELHI.**

Please help us to keep the book  
clean and moving.